中國隱士與中國文化

蔣星煜著

民國三十二年十月初版
民國三十六年一月再版

中國隱士與中國文化（全一冊）

◎定價國幣一元五角
（郵運匯費另加）

著者 蔣星煜

發行人 中華書局股份有限公司代表 顧樹森

印刷者 上海澳門路四六九號 中華書局永寧印刷廠

發行處 各埠中華書局

（一三二八五）（滬印）

序

無論從那一方面說，「隱士」這個名詞和它所代表的一類人物，是中國社會的特產。「隱士」的含義，是清高孤介，潔身自愛，知命達理，視富貴如浮雲。這自然是一種消極的人生觀，但又不同於悲天憫世和佛教的思想，因爲隱士的人生觀，雖不積極，卻是樂觀的。自然更不同於歐美的功利主義，而且截然相反。中國「隱士」的風格和意境，決非歐美人所能瞭解的。

「隱士」是農村社會的產物，在今日全世界的生產方式，顯然從農業經濟轉變到工商經濟的道路中，中國也不是例外。工商經濟的社會，人羣相互依賴較深，一個人在生活上很難自給自足，所以如果陶淵明生於今日，固可不爲五斗米折腰，但決不能遺世而獨立。自然「隱士」這一類人物，在近代社會中少見了。同時「隱士」又是君主時代的產物，在君主時代，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，一個清高自許的人，要不做皇帝的臣妾，決沒有其他的土地或事業容許他寄跡，那就只有做「隱士」了。此所以「義不食周粟」的伯夷叔齊，終於甘食薇蕨而餓死在首陽山，成爲中國「隱士」的典型。

所謂「隱士」，在古代中國人物中，雖然只占極少數，但中國隱士和中國文化，卻有相當的關係。第一，早在先周中國文化發揚之初，隱士人物卽已開始產生，所以可以說「隱士」是與中國文

化俱生的。第二，中國文化的本質，尙謙讓，行中庸，薄名利，鄙財富，這些起初都有助於「隱士」思想之形成，後來卻也受了「隱士」思想的影響。第三，即使在現代社會，經濟條件已轉變到不容許「隱士」生活的存在，但這類思想仍未泯滅，這類風格仍爲人所憧憬。在我國社會中，很有不少退居鄉里的士紳，他們沒有職業，畏入仕途，不求聞達，讀書自娛。這些人雖夠不上「隱士」的程度，但多少卻受着隱士思想的潛伏的支配。

今日的政治是全民性的，政治制度民主化，所謂「隱士」這一類思想，自然是不合時代，並且落伍了。但要硏究中國文化「的源流」，及其民族國家的影響，對於中國隱士這一種思想的存在，顯然是值得注意的。

民國三十二年雙十節蔣星德序於渝郊小溫泉

目錄

中國隱士與中國文化

中國隱士名稱的研究

自從巢父許由以下，一直到民國初年的哭庵易順鼎輩，中國隱士不下萬餘人，卽其中事蹟言行歷歷可考者亦數以千計，而他們的名稱則雜亂紛歧，頗不一致，比較主要的有隱士，高士，處士，逸士，幽人，高人，處人，逸民，遺民，隱者，隱君子等十一種。

舊唐書隱逸傳序：「堅迴隱士之車。」

這是「隱士」見於典籍的開始，「隱士」雖然是現在最習用最通俗的名稱，但它的歷史實短促無久，不過流行了一千年左右而已。「隱」是隱蔽的意思，士不見於世，所以稱隱士。

史記魯仲連傳：「吾聞魯仲連先生，齊國之高士也。」

後漢書徐穉傳：「林宗有母憂，穉往弔之，置生芻一束於廬前而去，衆怪不知其故。宗曰：此必南州高士徐孺子也。」

「高士」是根據易經「不事王侯，高尚其事」而定名的。易經注疏說：「不復以世事爲心，不係累於職位，故不承事王侯，但自尊高慕，尚其清虛之事，故云高尚其事也。」

孟子：「諸侯放恣，處士橫議。」

史記殷本紀：「伊尹處士，湯使人聘迎之。」

史記信陵君傳：「趙有處士毛公，藏於賭徒，薛公藏於賣漿。」

荀子：「古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也，知命者也，箸是者也」。這是處士的條件。

後漢書劉寬傳註：「處士，有道藝而在家者」。這是處士的定義。

後漢書逸民列傳：「嘗以講道餘隙，寓乎逸士之篇。」

「逸士」的解釋以後在提到逸民的時候要詳細分析。

士農工商兵是中國傳統的社會學的人民分類法，因此，從廣義言之，士是一種智識份子，猶今日之所謂讀書人文化人。狹義言之，則限制頗多，就不是這樣簡單了：孔子說：「推一合十為士」。曾子說：「士不可以不弘毅，任重而道遠。」白虎，以能通古今辯然否為士。在英文裏面，隱士一作 A retired scholar. 一作 A private gentleman. 和孔子曾子的意思非常脗合。

隱士，高士，處士，逸士四者的範疇問題亦頗有趣味：曾經出仕而退居，固然有稱隱士和逸士的資格，處士則作未嘗出仕之稱謂，一如處女是未出嫁之女子然，宦途蹉跎者，固不得謂之處士，一如嫠婦不得謂之處女也。又高尚本非限於在野之人，官吏之不貪污不倚勢而克盡職守者，「高尚」二字當之無愧。惟高士習用為隱士之稱謂已非一日，久而久之，成了隱士的專稱。皇甫謐的「高士傳」載晉以前九十六人，清高兆的「續高士傳」載晉至明一百四十三人，共計二百九十三人，其

中沒有一個不是隱士。

據「能改齋漫錄」稱：政和八年御筆品命在學中選人，增置士名，分入官品：元士正五品、高士從五品、大士正六品、上士從六品、方士正七品、勵士從七品、居士正八品、逸士從八品、隱士正九品、志士從九品。則高士、逸士與隱士似又各各不同，不知其分類之標準若何。

易經：「幽人貞吉。」

後漢書逸民列傳序：「光武側席幽人，求之若不及。」

續世說：「上好嘉遁，蘇威以幽人見徵，擢居美職。」

駱賓王：「高人儻有訊，興盡詎須還。」

淮南子主術訓：「處人以譽尊。」

論語：「逸民伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。」

論語：「舉逸民而天下之人歸心。」

顏師古註「漢書律曆志，」曾為逸民試下一定義：「逸民，有德而隱居者也。」又論語何註：「逸民，節行超逸也。」此處逸民略同於逸材，逸品，逸格，逸作超凡不羣解。論語朱註：「逸，遺逸，無位稱。」此處逸民作逸居之民。逸居語見孟子：「逸居而無教，則近於禽獸。」其實何晏和朱熹的看法並不衝突：節行超逸是逸民的主觀條件，而無位則是逸民的客觀條件。但還是顏師古的定義兼有何晏，朱熹之長，較為完善。

國朝先正事略徐俟齋先生事略：「先生與宣城沈壽民，嘉興巢鳴盛爲海內三遺民。」

本來是遜朝舊人不仕新代稱遺民。又尚書說：「野無遺賢。」則作一般隱士解，似亦無不可。

「人」之範疇極廣，可包括全人類，「民」的範疇有了一種政治的限制，如公民、國民等，較「人」稍爲仄狹，兩者理應皆爲士農工商兵之總稱則無疑義。然用於上列數處時，亦僅意味「士」而已。

論語：「子曰隱者也。」

賈島：「寂寥思隱者，孤獨作秋霖。」

者意爲「的人」，卽英文中 Verb to be 加 er 之語尾變化是，一無其他含意。

史記老萊子傳：「老子，隱君子也。」

蘇軾超然臺記：「南望馬耳常山，出沒隱見，若近若遠，庶幾有隱君子乎。」

鮑當題林和靖隱居詩：「如何隱君子，長嘯掩杜門。」

君子是人格高尚的完人，論語：「聖人吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣。」聖人之次卽是君子，故隱君子爲隱士之最尊稱。

隱士之名稱及名稱之出處已舉列於上，又有以隱君及隱居稱隱士者，均在唐宋以後。又有稱隱逸或逸隱者：

後漢書岑彭傳：「曾孫杞，遷魏郡太守，招聘隱逸，與參政事。」

諸葛忠武侯全集：「提拔逸隱，以進賢良。」

嵇康：「山岩多隱逸，輕舉求吾師。」

他如遺逸之類皆是。

又如遯世，高踏等皆爲動詞之「隱居」，而非名詞之「隱士」也，玆略舉於下：

易經：『君子以獨立不懼，「遯世」無悶。』

顏延之：『「高踏」獨善。』

後漢書卓茂傳：『抱經「隱遁」林藪。』

杜甫：『行歌非「隱淪」，此意竟蕭條。』

韋應物：『「長棲」白雲表。』

舊唐書蕭瑀傳：『若天假餘年，因此發爲「棲遁」之資耳。』

唐書明皇紀：『有「嘉遯」「幽棲」養高不仕者，州牧各以名薦。』

蘇軾：『年來漸識「幽居」味，思與高人對榻論。』

詞性既然完全兩樣，則當然不能作「隱士」解釋了。

筆者在編寫本書之初即決定用「隱士」這一種名稱，第一是因爲「隱士」在今天是最普遍最習用的名稱，大部份人對之決不會感生疎，反之若用「高人」之類，則說不定會引起讀者的誤解。第二是因爲「隱士」的含意比較明顯，範疇也比較廣泛。

中國隱士形成的因素

隱士在中國歷史上始終扮演一種最受人家喝采拍掌的角色。至於他們爲什麼不願意做國家的領袖？爲什麼不願意做官吏？他們的思想和行爲那一點值得我們喝采和拍掌？却很少有人去研究。其實隱士之所以形成，從主觀方面來說，完全是由於個人主義或失敗主義，這兩個因素的作祟。凡是隱士，不是個人主義者，便是失敗主義者。現在我們先來研究隱士的個人主義的因素：

有許多隱士假裝清高，故意漠視國家領袖和官吏對於人民的重要性。因此，他們自騙自地認爲做國家的領袖或者做官吏完全是一種權利，並且是一種享受而不是義務，高興做就做，不高興做就不做。他們絲毫沒有服務的觀念，對於人類全體的生活和宇宙繼起的生命，只是用一種漠不關心的態度去對付。只知道盲目地爲着自己生活着，盲目地珍惜自己的物質生命。

許由巢父是個人主義者。因爲「祿亦弗及」而隱居綿山的介子推當然也是個人主義者。但是個人主義者的隱居理論，要到曾任漆園吏而不敢爲楚相的莊周才有比較具體的說明。史記莊子列傳有如下的記載：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相，莊周笑謂楚使曰：千金，重利，卿相，尊位也，子獨不見郊祭之犧牛乎，養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時雖欲爲孤豚豈可得乎？子亟去，無汙我。我寧遊戲汙瀆之中以自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。

莊子達生篇則云：

祝宗人玄端以臨牢筴，說彘，曰汝奚惡死？吾將三月㹕汝。十日戒，三日齊，藉白茅，加汝肩尻乎彫俎之上，則汝爲之乎？爲彘謀曰：不如食以糟糠而錯之牢筴 中。自爲謀，則苟生有軒冕之尊，死得於腞楯之上，聚僂 中，則爲之，爲彘謀，則去之，自爲謀則取之，所異彘者何也。

在山木，秋水，人間世諸篇中這種論調也時常發現。王先謙說：「余觀莊子甘曳尾之辱，卻爲犧之聘，可謂塵埃富貴者也。」章太炎也說：「南面不可以止盜，故辭楚相之祿。」究其實際，莊子又何嘗輕視祿位和富貴，不過照他看來做了大官，難免要被人嫉忌，或是和人家結寃仇，死的機會太多了，以整個的生命換取短時間的富貴並不合算，所以他要辭楚相。「南面」可以不可止盜，並不是他去就的關鍵。

另外一個典型的最狂放的隱士是晉代竹林七賢之一的嵇康，嵇康不願做官吏的原因，是他太看重個人的自由，而忽略了民族國家的自由。做了官有公務在身，要日理萬機，當然不能和老百姓一樣自由。他的「與山巨源絕交書」是一個最好的供狀。

嵇康心目中的世界——最大的大我——是他的家庭。因爲「女年十三，男年八歲，未及成人，況復多疾。」於是他有了「顧此悢悢，如何可言。」的憂鬱。至於當時政治的腐敗，人民在連年兵革之後經濟生活的貧困，他倒能無動於中。在「與山巨源絕交書」中他說：

又聞道士遺言，餌朮黃精，令人久壽，意甚信之；遊山澤，觀魚鳥，心甚樂之。一行作吏，此事

便廢，安能舍其所樂而從其所懼哉。

從這幾句話看來，他所以不做官，一半固然是做了官，不得自由。一半又是做了官，沒有功夫吃朮黃精，影響到他長生不老術的修煉。這種觀念可以說已經發展到個人主義的極端。我們無從了解，他這種對社會，對國家，對人類一無裨益的生活有何樂處。

我們要提到梁陶宏景，他是從古至今隱士之中最聰 的一個，他一方面極端尊重自己的個人自由，並有服食還仙的志趣。另一方面又有強烈的領袖慾，支配慾和其他慾念，更不能忘情於物質生活。他便生活在這兩種矛盾的不相容的觀念中。他隱居在茅山，武帝下詔書叫他出山，他沒有出山，畫了一幅畫，上面有兩條牛，一條牛很自在地在水草之旁徜徉，另一條則著了金籠頭，有人用繩牽着，後面又有人用杖驅策着。意思很明白，雖然著了金籠頭總沒有自由的舒適，所以他不願出山。但是他如何滿足他的慾念呢？如何充實他的物質生活呢？他便以在野之身，以備武帝諮詢。梁武帝集中有答陶宏景之詔書二，書扎五，可見他們關係密切之一般。他的物質需要的程度及其來源，我們讀了梁武帝，「答陶宏景請解官詔」便可知道：

卿遺累卻粒，尚想清虛，山中閑靜，得性所樂，當善遂嘉志也。若有所須，便可以聞，仍賜帛十疋，燭二十挺。

以上分別舉例檢討了形成隱士的個人主義的因素，現在再來檢討形成隱士的失敗主義的因素。

失敗主義的隱士最多出現於某一政權瓦解，另一新政權崛起而代之的時候。隱士是忠實於已瓦解的

政權的，他當然不做新政權的官吏。但他又缺乏自信心，懷疑自己的力量，不敢明目張膽地積極地舉起反抗的旗幟，只是用隱居作手段對新政權表示一種消極的抗議。

伯夷和叔齊這兩位賢昆仲是失敗主義的隱士的典型，他們認爲天下是殷的，如今給姓姬的搶去了。姓姬的不對。那末，照理說他們應該起來反抗才是，但是那裏有這股勇氣呢？於是兩位賢昆仲只好隱在首陽山下採薇而歌了，最後覺悟到這薇也不屬於姓殷的，終是餓餓而死。他們的消極行動絲毫沒有爲影響到姓姬的所建立的王朝——周，而周竟綿延到八百年以上才爲秦所滅。

古代的學者十之八九是夷齊的崇拜者。論語「述而」云：「伯夷叔齊何人也？古之賢人也。」「季氏」云：「伯夷叔齊餓於首陽之下，民到于今稱之。」但是崇拜到頂點的要算唐代的韓愈了，他有一篇「伯夷頌」：

士之特立獨行，適於義而已，不顧人之非是：皆豪傑之士，信道篤而自知明者也。一家非之，力行而不惑者寡矣，至於一國一州非之，力行而不惑者蓋天下一人而已矣。若至於舉世非之，力行而不惑者則千百年乃一人而已耳。若伯夷者，窮天地亘萬世而不顧者也，昭乎日月，不足爲明。崒乎泰山，不足爲高。巍乎天地，不足爲容也。……殷既滅矣，天下宗周，彼二子乃獨恥食其粟，餓死而不顧，繇是而言，夫豈有求而爲哉，信道篤而自知明也。……夫聖，萬世之標準也。余故曰：若伯夷者，特立獨行，窮天地亘萬世而不顧者也，雖然微二子，亂臣賊子接跡於後世矣。

韓愈只看到伯夷的消極行動比到一般人投降或屈服的行動要好一點，便過份的誇張起來。他沒有看到這兩種行動所產生的結果雖然不同，却相差無幾。當然，他更沒有看到積極行動可能發生的力量，和它的可能發生的結果。

此後失敗主義的隱士的大批出現是在王莽篡漢之時。「後漢書逸民列傳」向長傳曰：

王莽大司空王邑辟之，連年乃至。欲薦之於莽，固辭乃止，潛隱於家。

逢萌傳曰，

時王莽殺其子宇。萌謂友人曰：三綱絕矣，不去禍將及人。即解冠掛東都城門歸，將家屬浮海，客於遼東。

周黨傳曰；

及王莽竊位，託疾杜門。

平心而論，向長，逢萌和周黨，不和王莽合作是對的，比寫「劇秦美新」的揚雄人格要高尚得多。但是從另一方面想，假使襄贊光武中興的那一般文武，也只是和向長一樣不合作就算了，不去做積極的活動，那末王莽的統治毫無疑問的要綿延下去。而「後漢」這個名詞是不是仍舊還會在中國的歷史上出現，誰也不知道了。

宋末蒙古人入主中原的時候以及明末滿人入關的時候，失敗主義的隱士更多如牛毛。登高一呼而響應勤王之師的大部份是農民，士大夫階級倒反不多見。

個人主義和失敗主義是形成隱士的主觀因素已如上述。客觀因素在這裏可以綜合的分析一下：

第一是由於傳統的逃避的哲學思想深入了士大夫階級，他們自己不願意做官，更反對別人做官，於是便盡力誇張隱士的清高，而不問國家的領袖及其他官吏之是否愛護人民或虐待人民，一概像吉訶德見了風車一樣，馬上就要挑戰，予以尖酸刻薄的諷刺或譏笑。於是少數有學識有修養的人，本來有救世的熱情，也視做官吏爲畏途了。易經上面有「不事王侯，高尚其事。」的話，又如孔子，自己是「但問耕耘，不問收穫」的實幹主義者，他東西奔走救世的精神當然值得我們欽佩，但是他那一套「天下有道則見，無道則隱。」「賢者辟世，其次辟地……」「隱居以求志……」的違心之論却給予後世一個最深刻的印象。埋藏下了一棵卑視官吏的心理的種子。

第二是由於中國是農業國，社會是農業社會。這一點很値得我們注意，農業社會的經濟基礎是建築在自給自足上，生活簡單而安定。「擊壤歌」：「耕田而食，鑿井而飲……」「老子」：「……雞犬之聲相聞，雖至老死不相往來。」很能表現古代社會生活之一般，而這一種社會生活，就最低限度生活需要而論，可以不必仰求外來物資。就生活環境而論，因爲物質文明尙未發達，人口的密度亦遠遜現在隨處都是充滿自然美的幽靜的地方，無車馬之喧當然不必說，甚且有「松下問童子，言師採藥去，只在此山中，雲深不知處」「羣峭碧摩天，逍遙不記年，撥雲尋古道，倚樹聽流泉，花暖青牛臥，松高白鶴眠，語來江色暮，獨自下寒煙。」的境界。因此，加強了隱士存在的可能性。

形成中國隱士的主觀因素和客觀因素已經分別地討論過了，我們由此可知像隱士這種自私而萎縮的人生是不合理的病態的人生。就隱士本身而論，雖離索居是賊天之性。對於國家社會以至整個人類更是有百弊而無一利。我們覺得唯一的補救辦法，只有把新的人生觀建立起來，加強我們的服務觀念，提高我們的奮鬥精神，發揚我們的創造能力。那末，我們可以斷定：隱士不會再在中國的歷史上出現。

中國隱士類型的區分

我們要認識中國的隱士，除了必須要分析他們之所以形成的因素而外，其次，我們最感覺到它的重要性和趣味性的，是隱士的類型這一個問題。本來，隱士是一般人生中的一部份，他們之有類型的存在正和一般人生之有類型的存在無二致，應該是無可懷疑的。但是又因爲他們是一般人生之中有着特殊的人格和特殊的生活形態的一部份，所以他們類型區分受到這種特殊性的限制，而和一般人生類型的區分完全異趣了。

現在爲了事實上的必要，應該先提到幾種區分一般人生類型的基準不同的方法：

詹姆斯(H. James)心目中的人生的類型是相對立的軟性的和硬性的兩種，用我們固有的術語來講，就是陰柔和陽剛的兩種。這一種方法的精密程度很成問題，用於一般人生類型，則它有不可否認的普遍性。但用於隱士，這種方法是極端的不適合，因爲中國隱士有着濃厚的道家色彩，所以從一百個中國隱士之中很難找出一個陽剛的隱士來。

斯普蘭格(E. Spranger)則把人生分成理論之型，經濟之型，藝術之型，社會之型，政治之型和宗教之型六種類型。假使我們要仔細地研究每一種類型的特徵和屬性，而和中國隱士的人格，意識形態和生活形態作一個對比，以求出相同之點，那未免越出範圍太遠了。藝術之型和宗教之型是存在於中國隱士之中的，其他四種類型是沒有的並且不可能的。因此，斯普蘭格的方法也無法應用。

比詹姆斯和斯普蘭格的方法更爲學者所習用的是詩的散文的和戲劇的這一種區分的方法，這方法比較來得抽象，我們可以舉出賀麟先生在「德國三大哲人處國難時之態度」一書中的敘述來解釋：最顯著的例如中國則老子的爲人據史記及傳說，便是富於詩意的，他的生活好似一首沖淡閒適的小詩。至於孔子的人品則顯然是散文式的，他的一生是一篇有抑揚頓挫的古文。而墨子的性格與耶穌相同：便是戲劇式的，因爲他的生活富於驚心動魄的情節，有升鬪的波瀾，令人精神興奮緊張。

從上文我們可以知道這方法與詹姆斯的相當接近：詩的就是軟性的，而散文的和戲劇的包括硬性的之中，僅有程度上的差別而已。

簡略地檢討了三種一般人生類型區分的方法，我們已經知道用於隱士如何的不適合。隱士應該另有隱士類型的區分方法，任何人不會表示反對罷。

西方的學者慣於用科學的方法來處理一切複雜的材料；如夫賴塔格（Gustau Freytag）在「出欵與進欵」一書中對於商人的類型曾有深刻的研究，而裴斯塔洛齊（Pestalozzi）在「瑞士人之力」(Schwelzerblott) 一書中對農人類型之分析亦頗有價值，或須是由於隱士在西方不像在中國一樣地頻頻出現於歷史，所以很少有人去研究隱士和隱士的類型。

中國學者如孔子、孟子、司馬遷等都是隱士的崇拜者，但他們對於隱士的研究根本談不到，僅僅作「隱士讚」一類篇內容空泛的讚美詩而已。南朝宋范曄雖然沒有能完全揚棄一般人對隱士所傳統的

錯誤觀念，他却在研究上獲得初步的成功，並且在學術界起了發酵的作用。自從范曄著「後漢書」開始，隱士才從中國歷史著作中得到他們的固定地位，范曄在「後漢書」「逸民列傳」的序文中曾對隱士加以類型的區分，他一共歸納成下列六類型：

一、隱居以求其志。
二、曲避以全其道。
三、靜己以鎮其躁。
四、去危以圖其安。
五、垢俗以動其槩。
六、疵物以激其清。

范曄自己沒有明白地指出某隱士屬某類型，我們只能參考唐代顏師古的注釋來研究：

顏師古認爲長沮桀溺第一種「隱居以求其志」的隱士是無法自圓其說的，長沮桀溺曾與孔子有一面之緣，若孔子以爲他們兩人是「隱居以求其志」的人，則斷不會說「隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也」的話了。大概孔子以及范曄的所謂「隱居以求其志」，是指以隱居爲手段而求達到行其志於天下的目的罷，這個假定要是可以成立的話，那麽，姜尙應該是最理想的代表人物。

把薛方列爲第二種「曲避以全其道」的隱士，我們當然同意顏師古的看法，因爲王莽以安車去

迎接他的時候，他曾口是心非地說過「堯舜在上，下有巢由，今明主方隆唐之德，小臣欲守箕山之志也」的調皮話。他在西漢哀帝時，曾做丞相司直的官職，等到王莽要用他，他就用調皮話來詭辯，顯然是出避了。

第三種「靜已以鎭其躁」的隱士照我們看法惟有提出春秋間晉文公手下的介之推爲代表人物最適當，因祿不及而與母偕於綿山的史實可以作爲佐證。顏師古提出逢萌是勉強的，逢萌一行的行徑告訴我們他是一個徹頭徹尾的珍惜自已生命的人，此於他的意氣似遠較介之推爲和平。

第四種「去危以圖其安」的隱士占有隱士的大部份，園公、綺里季、夏黃公、用里等四皓當秦之世，避而入商山深山，以待天下之定，作爲代表人物亦無不可。

申徒狄的確是第五種「垢俗以動其槩」隱士的標準類型，他輕視軒冕和權力的程度，不知多少倍於許由、巢父、沮溺與北人無擇，所以當湯欲以天下相受之際，他恥以不義聞己，竟激憤到極點而跳到洞裏去淹死了。

嚴光和梁鴻作爲第六種「疵物以激其清」的隱士代表，大體上說來沒有錯誤，嚴光非常幽默，漢光武供給他最華貴的享受，要他襄助朝政，他假顛假呆的，說說風涼話，始終不答應，梁鴻則有著名的「五噫之歌」：

陟彼北芒兮，噫！顧覽帝京兮，噫！宮室崔嵬兮，噫！人之劬勞兮，噫！遼遼未央兮，噫！肅宗聽了非常不滿，甚至要下令通緝他。這兩個人作爲「疵物以激其清」的隱士，我們也有這種

種史實可以佐證。

范曄這一種類型區分的方法在他的時代是有價值的，用現在的目光來觀察，却發現了許多缺點，最主要的是各種類型之間的界限太模糊不清，尤其是第五種和第六種，簡直找不出界限來。

梁阮孝緒是范曄以後對隱士作更進一步研究的人，他蒐集了自炎黃以至天監末年有關隱士的史料，著了一部「高隱傳」，在這部書中，他把隱士分成三種類型，分三篇敍述：

一、言行超逸，名氏弗傳。

二、始終不耗，姓名可錄。

三、掛冠人世，棲心塵表。

阮孝緒自己是一個隱士，每逢到有做了官的親戚來看他，他竟覺得比鬼怪來找他還使他厭惡，便穿離越牆逃到郊野裏去，絕對不接見。以隱士研究隱士，照理說不難有偉大的成就，然而他的成就僅在史料的蒐集，關於類型的區分，他失敗了，他比范曄失敗得更利害。

這一種類型的區分有下列二大缺點：

第一是太主觀，隱士的名字傳不傳的問題，並不足以表示他們類型的不同，阮孝緒把他自己不知道名氏的隱士另立成一種類型未免太主觀了。隱士之中如漢之野王二老，漢陰老父與陳留老父，宋之杜生，順昌山人與南安生，當然他們自己有自己的名氏，並且姓名不過作爲人的標識，譬如說野王二老和梁鴻、韓伯休又何嘗能單從名字的傳不傳把他們區分爲兩個不同的類型呢。

第二是太雜亂。即便是主觀的區分，要能有一個基準，尚有可說。阮孝緒却沒有基準，我們知道以名氏傳不傳爲基準的話，可以分成傳的和不傳的二種，分成三種的方法無論如何解釋是不能成立的。

「梁書」作者唐姚思廉說：

古之隱者或恥聞禪代，高讓帝王，以萬乘爲垢辱，之死亡而無悔，此則輕身重道，希世間出，隱之上者也。或託仕監門，寄臣柱下，居易而求其志，處汙而不愧其色，此所謂大隱隱於市朝，又其次也。或裸體佯狂，盲瘖絕世，棄禮樂而反道，忍孝慈而不恤，此全身遠害，得大雅之道，又其次也。

姚思廉似乎想從隱居的地域底基準來劃分，第一種是隱於山林的，第二種是隱於市朝的，但第三種列於其間，就顯得有些不倫不類了。

「程氏周易傳」作者宋程伊川說：

士之高尚，亦非一道，有懷抱道德不偶於時，而高潔自守者；有知足之道，退而自保者；有量能度分，安於不求知者；有清介自守，不屑天下之事，獨潔其身者

葉仲圭的註解稱：「懷抱道德，伊尹太公是也。知止足之道，張良疏廣是也。量能度分，徐止申屠蟠是也。清介自守，嚴光周黨是也。」程伊川舉出四種，實際上只得三種：甲是尚未遇機會出仕者，乙丁是不願出仕者，丙是不能出仕者。葉仲圭所舉的人物，大致上沒有什麼錯誤。

「新唐書」的作者宋祁說：

古之隱者大抵有三概：上焉者身藏而德不晦，故自放草野，而名往從之，雖飛車之貴，猶尋軌而委聘也。其次挈治世具弗得伸或持峭行不可屈於俗，雖有所應於爵祿也，汎然受，悠然辭，使人君常有所慕企，怊然如不足，其可貴也。末焉者資槁薄樂山林，內審其材，終不可當世取捨，故逃丘園而不返，使人常高其風而不敢加訾焉。

宋祁的分法也是沒有一個基準，可是他不是隱士的盲目的崇拜者，他看到了隱士的個人主義的思想的一方面。

宋祁之後，以及清末雖然也常有人研究隱士的類型，但是有價值給我們參考的方法却始終不曾有過。

近人姜亮夫曾在「中國文士階級的類型」一文中論及隱士的類型，他的意見可歸納如下：

- 隱士
  - 修士
    - 僧道……如鳩摩羅什、玄奘大師
    - 準僧道……如郭璞、郭弘、陶宏景、林逋
  - 逸士……如阮籍、嵇康、劉伶、陶潛

這方法比范曄、阮孝緒和宋祁所採用的都要合理一些，缺點是在時間上有了問題。因爲佛教的傳入是在東漢明帝（永平八年——西曆六五年）夜夢金人，派蔡愔等十六人迎摩騰、竺法蘭白馬馱

經像來中土之時，至於道教雖尊老子為太上老君，張道陵以符水禁咒之法愚民方具雛形，更在佛教傳入中國之後。所以姜亮夫只能舉出漢以後的隱士為例，對於自軒轅氏（西曆紀元前二六九七年）至漢明帝永平八年（西曆六五年）這二千七百六十二年之間的隱士無法處理，誰為逸士？誰為僧道？誰為準僧道？他都無法區分。

我認為隱士類型的區分，必須從隱士的生活形態的各方面來觀察，才能普遍地適用於任何時間任何空間。現在我要提出我自己的方法來：

一、從隱士的政治生活來觀察可區分為：

1. 眞實的隱士……如巢父。
2. 虛偽的隱士……如伯夷。

二、從隱士的經濟生活來觀察可區分為：

1. 在業的隱士……如臺佟。
2. 無業的隱士……如朱桃椎。

三、從隱士的社會生活來觀察可區分為：

1. 孤僻的隱士……如林逋。
2. 交遊的隱士……如唐僧淵。

四、從隱士的精神生活來觀察可區分為：

1. 養性的隱士……如陳摶。

2. 求知的隱士……如陸龜蒙。

我不敢斷言這一種類型的分法是盡善盡美的，不過作為一種嘗試罷了。

中國隱士的政治生活

我們對於中國歷代隱士作一番系統的研究以後，就可以發現隱士之中始終不變的僅佔很小的比數，這一個事實非常重要，它說明了隱士的個人主義或失敗主義的思想常常會受到外來的或內在的影響而淡化，而動搖，甚至於消滅。——也就是說明了在某種情形之下，隱士自有其出山從政的可能性。

巢父式的隱士是採取無保留無條件地不從政的態度的：試先分析巢父本身，他生活在唐堯聖賢政治的時代，社會安定而有秩序，假使他的主張是有道則見無道則隱，那末就沒有理由不接受堯以天下相讓的意思。論地位是萬人之上的君主，並不是爲人驅策而無一權柄的下級官吏，假使他的主張是道合（條件適合）而後進，也沒有理由拒絕堯的，然而事實上他竟拒絕了。在「中國隱士類型的區分」一章中，我們說從隱士的政治生活來區分，可分爲眞實的隱士與虛僞的隱士，前者就是指巢父一流人物而言。

嚴光行徑亦略同巢父，光武中興後國家政治已入正軌，不可謂無道，而光與光武之交誼殊非淺淺，既同窗共硯於少年時，及光武有國，復與之抵足而眠，謂光取卿相如拾芥並沒有過份誇張之處，然光竟亦不出。

巢父、嚴光是必然地以隱士終其一生的；他們形如槁木，心如死灰，一點事業慾也沒有固然不

必說，就是對於任何一個人以及任何一件事物在理智上不分善惡，在感情上亦無愛憎，所以能安心於小我的世界中自我欣賞自我陶醉。

韓愈在「後二十九日復上宰相書」中說：

山林者，士之所獨善自養，而不憂天下者之所能安也；如有憂天下之心，則不能矣。

近人吳經熊在「中國評論週報」發表短文中也論及此點：

祇有對這世界不發生惡感的人纔能過退隱的生活，否則醜惡的幻想會滋擾你的隱居，惱得你雞犬不寧。

這一類的理論都不無事實上的根據，我們不妨一讀林逋的「深居雜興六首小序」，這是隱士赤裸裸的供狀：

諸葛孔明謝安石，畜經濟之才，雖結廬南陽，携妓東山，未嘗不以平一宇內，躋致生民爲意。鄙夫則不然，胸腹空洞，譾然無所存置，但能行樵坐釣外，寄心於小律詩時或麈兵景物，衡門情味則倒脫二君，而反有得色。

巢父式的隱士是沒有政治生活的而那些因某種條件——時局、安全、地位、報酬或其他——和他所希望的相差得太遠所以不願從政的隱士雖不一定有政治生活，但具備着這一種可能性的；現以伯夷爲例來說明這一點：伯夷最初棄國以讓叔齊，因爲其父孤竹君的遺命要叔齊做君主，假使孤竹君的遺命要立伯夷，以父命爲重以伯夷不必至棄國而逃。武王興師伐紂，伯夷叔齊叩馬而諫，武王

不從，伐紂而滅之，伯夷叔齊乃餓死首陽山，若武王聽從夷齊之勸告，則夷齊必不餓死首陽山下。

隱士的政治生活的內容有三：

一、以在野之身應在朝之命。　這就是說隱士由某種條件的決定而轉變成官吏：「三國志」諸葛亮傳：

時先主屯新野，徐庶見先主，先主器之。謂先主曰：「諸葛孔明者，臥龍也。將軍豈願見之乎？」先主曰：「君與俱來」。庶曰：「此人可就見，不可屈致也，將軍宜枉駕顧之」。由是先主遂詣亮，凡三往，乃見。

「出師表」：

臣本布衣，躬耕南陽，苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯，先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顧臣於草廬之中，諮臣以當世之事，由是感激，遂許先帝以驅馳……

決定諸葛孔明由臥龍尚散淡之人轉變成蜀漢丞相的條件，是劉備的熱心與誠意，「自是感激」，感激的什麼？當然是劉備的熱心與誠意，假使劉備對諸葛孔明執禮不恭，則孔明必不見，即見，則必不爲所用，即爲所用，若不重用，則必不能使之鞠躬盡瘁，死而後已。就諸葛孔明本身而論，這個條件僅僅是外來的，另外還有內在的，那就是孔明的內心存着「平一宇內濟致生民」的大志，否則的話即使劉備十顧草廬，孔明儘可不見。孔明一定要劉備去了三次才接見，有兩點可以解釋：第一是試驗對方的誠意。第二是意識的自尊心的表現，使對方感覺到他不是呼之即來揮之即去的等

開人物，並由欲擒故縱的方法，使對方欲見他的心更爲迫切，被重用的可能性由此增強。

與諸葛孔明同時的龐統，明初的開國功臣劉基，都是在同一情形之下轉變成官吏的。

隱士從政大都政績卓著，如諸葛孔明、龐統、劉基是，唐盧藏用爲僅有之例外，登朝後趦趄詭佞，專候權貴，貽笑於世。隱士既一旦從政，即失去隱士身份，故於此不擬贅述。

二、以在野之名務在朝之實　這就是說隱士者不過表面而已，實際上無異官吏；「續世說」卷五寵禮：

梁陶宏景隱茅山，武帝每有征討吉凶大事，無不前以諮詢，月中嘗有數信，時人謂爲山中宰相。

陶宏景既深得梁武帝之心，一言一語，武帝自必奉之爲圭臬，而當時朝中權臣顯宦，亦不得與之爭寵也。然陶宏景非國家官吏，理不應得國家俸祿，武帝以賞賜之方式出之，以避清議，陶宏景乃得常年不缺燭帛之奉。現存梁武帝及陶宏景之往來書札各五，「月中嘗有數信」或即指此，惟未有提及征討吉凶大事者，諒因多歷年所散佚掉了，雖「續世說」爲稗官野乘，不足爲據，然無徵不錄，當不致全屬子虛。

元史杜瑛傳：

世祖南伐至相，召見問計，瑛從容對曰：漢唐以還，人君所恃以爲國者，法與兵食三事而已：國無法不立，人無食不生，亂無兵不守，今宋皆蔑之殆將亡矣，與之在聖主，若控襄樊之師，委戈下流，以擣其背，大業可定矣。

又辭遺執政書其略曰……若夫簿書期會文法末節，漢唐猶不屑也，執事者因陋就簡，此焉是務，良可惜哉。夫善始者，未必善終，今不能溯流求源，明法正俗，育材興化，以拯數百千年之禍，僕恐後日之弊，將有不可勝言者矣。

杜瑛雖未接受元朝之官職與俸祿，既獻計於世祖在先，貽書於執政在後，於元朝政治自多裨益，而元朝大官吏，對於元朝之供獻，亦未必皆高過於杜瑛，此爲事實。

一般地說：陶宏景和杜瑛這一類隱士，都是世故極深，而絕頂聰明的人，和朝廷保持一個相當的距離，使朝廷不致於和他們疏．得失了本身的聯絡，也不致於和他們親近得引起外來的嫉忌。他們不是君主的僚屬，君主要想博得史官記下一筆「禮賢下士」，不得不對他們謙恭有禮。他們不負任何責任，看到容易解決的事上，一個全盤計劃，遇到困難的事，顧而言他；成功了，他們有份，不成功只處分執行計劃的人，與他們無關。但扮演這種角色是相當困難的，宋代的种放就是因進退失據權變無方而見笑於士林的一個。

三、以在野之法求在朝之位　這就是說的以「在野」爲手段，達「在朝」之目的。粗淺地看來，這句話是不通的，矛盾的，不合邏輯的，其實是通的，不矛盾的，合乎邏輯的，中國君主誤信隱士皆有濟世之才而無利慾之心，故蒲輪安車時發，求幽之詔亦時下，擬於隱士之中選賢與能，是其初意。士人有汲汲求進者，雖十載寒窗未能得意於科第，遂買山歸隱，以欺世人之耳目，實則株守茅庵以靜候安車而已。士人以此種詭隨手段，登榮進之途者，諒必不在少數，做得漂亮，做得不漂

亮，則全憑各人的本領，隋代之杜淹與韋福嗣，就是露了形迹失敗的。「續世說」：

杜淹與韋福嗣爲莫逆之交，相與謀曰：「上好嘉遁，蘇威以幽人見徵，擢居美職」。遂共入太白山中，揚言隱逸，實欲邀求時譽，隋文帝聞而惡之，謫戍江表。

杜淹與韋福嗣當然是不幸的，還有許多隱士雖未受到處分，但濟世的目的也始終未能達到，是和杜韋同樣的不幸的。

一般人的見解是不贊成隱士有政治生活的：陸游：「過野人家有感」：

躬耕本是英雄事，老死南陽未必非。

這是指隱士政治生活的第一內容而言，陸游的思想本來相當積極，在這裏却表現得消極而軟弱，農業固然是很好的職業，但我們要知道，社會這一個有機體，是需要各階層協力合作的，否則社會就失掉發展的平衡，不能進步，而陷於停滯狀態，我們沒有理由，沒有必要希望所有的人都從事農業，尤其像諸葛孔明這一種對政治有研究有修養的人，假使不能重用，則我們連惋惜也來不及，陸游反說「老死南陽未必非」，不知他是那一種看法。

在隱士之中，諸葛孔明、龐統、劉基的作風是比較可取的，孔明不求聞達於諸侯，是盡人事以待天命的意思，在野的時候儘量充實自己，一有機會卽將自己力量全部供獻給社會。學問原是濟世的，不隱居最好，若隱居的話應該像孔明他們，在必要的時候斷然中止隱居的生活。

章欽「中國通史」：

其名隱而不隱，其事逸而不逸，於是歷史上遂多一閒人之位置。

這是指隱士政治生活的第二內容而言，章嶔的意思是隱則隱，不隱則不隱，不贊成這樣不尷不尬的。「不在其位，不謀其政」。以隱士身份而參政，固然是滑稽的事，然而也要比較有熱情的才能出此，我們覺得是未可厚非的。

李顒「二曲集」「與當事論出處」：

先儒謂士人之辭受出處，非獨其一身之事而已，其出處之得失，乃關風俗之盛衰，故猶不可以不審也，今既以某為隱逸矣，若是以隱而叨榮，則是美官要職可以隱而坐致也，開天下以飾偽之端，其不得志於科目者，必將退而外假高尚之名，內濟躁榮之實，人人爭以終南作捷徑矣。

這是指隱士政治生活的第三內容而言，隱士以退為進，近乎一種詭道，固然不足為法的，但不合理的人事制度，也應分担一部份過失：考試既不能正確地衡量士人的道德文章，銓敍更談不上，很可能一個科目出身的有學問的人，官職反不及一個外表高尚，而敗絮其中，一無所長的出山隱士，在這種情形之下，士人取終南捷徑是值得我們憐憫的。

我們不能用迂儒的目光來非難隱士的政治生活的，曾鞏說：「潛遁幽抑之士，其誰不有望於世」。范仲淹說：「居廟堂之高，則憂其民，處江湖之遠，則憂其君」。保衛國家，愛護民族與崇敬領袖，原是人類最優美的天性，隱居才是變態，隱士能中止隱居的生活，或對政治關心，這種現象不能認為是不好的。

中國隱士的經濟生活

傅有任先生（Victor Frene, Ph. D.）曾經在「文化建設」雜誌發表一篇「中國論」，他認為中國人對於生理幸福和經濟改善向來漫不注意，這個看法可以說相當正確。本來哲學家老子說過「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽」的話，中國人的生活偏重精神休養，而鄙視物質享受是自古已然，而其中走極端的，舍僧侶而外，則不能不推隱士。中國隱士絕慾主義者佔其大部份，其次是節慾主義者，因為他們覺得慾望會妨害「高超底一心靈之活動。中國隱士的經濟生活貧乏的程度，幾乎使人不敢置信：顏回困守陋巷，謝世於盛年；陶潛曳杖江村，遊行以乞食：都是悲慘的事實。

現在我們試從住、衣、食三方面來一睹他們經濟生活的眞相：

高士傳巢父傳：「以樹為巢，而寢其上，故時人號之曰：巢父。」

高士傳老萊子傳：「莞葭為牆，蓬蒿為室，枝木為床，蓍艾為席。」

高士傳臺佟傳：「鑿穴而居。」

高士傳焦先傳：「結草為廬於河之湄，獨止其中。」

晉書孫登傳：「於郡北山為土窟居之。」

晉書郭璣傳：「鑿石窟以居。」

晉書郭文傳：「窮谷無人之地，倚木於樹，苫覆其上而居焉。」

世說新語：「康僧淵，在豫章去郭數十里，立精舍，旁連嶺，帶長川，芳林列於軒庭，清流激於堂宇。」

世說新語：「郗超每聞欲高尚隱退者輒爲辦百萬資，幷爲造立居宇，在剡爲戴公起宅甚精整，戴始往舊居，與所親書曰：近至剡如官舍。」

宋史种放傳：「結草爲廬，僅庇風雨。」

明史倪瓚傳：「所居有閣曰清閟，幽迴絕塵，藏書數千卷，皆手自勘定，古鼎法書，名琴奇畫，陳列左右，四時卉木縈繞其外，高木修篁，蔚然深秀。」

國朝先正事略余若水先生事略：「草屋三間不蔽風雨，以龜甲承漏。」

中國隱士住的設備是簡陋不堪的，巢父、老萊子、郭文一無居室床榻，而住樹叢間，和原始人相差無多了。臺佟、孫登鑿穴而居，照情理推測，那種穴一定不會比我們現在的防空洞高明，空氣混濁、光線陰暗、土地潮溼、自不待言，長年生活其中的痛苦，那眞只有形如槁木心如死灰的隱士才能忍受。焦先的草廬造得如何，無法得知，种放的僅庇風雨，不難想見其朽陋之狀，余若水的草廬更等而下之，甚至「不蔽風雨」。唐僧淵的精舍比較舒適，山光水色自是入畫，但與其說是設備的週全精到，還不如說是地段的適中合宜。像郗超那樣不惜巨資援助隱士的人，歷史上不多見，而稍有志氣的隱士，也不會憑空就接受別人的資助。倪瓚的清閟閣，精緻不減王公大人的別墅，因爲

他雖不享高位厚祿，卻是一個家道裕如的地主，他的經濟能力允許這樣做。像唐僧淵、戴逵、倪瓚那樣住得舒適的隱士極少，而大部份都是和巢父、壽佟相似。

以上是說隱士的住，下面再說衣：

高士傳善卷傳：「冬衣皮毛，夏衣絺葛。」

高士傳披裘公傳：「五月披裘而負薪。」

高士傳林類傳：「春披裘。」

高士傳曾參傳：「正冠而絕纓，捉衿而肘見，納履而踵決。」

高士傳嚴光傳：「披羊裘，釣澤中。」

高士傳袁閎傳：「首不著巾，身無單衣，足著木屐。」

高士傳管寧傳：「常着衣裙貉裘。」

晉書孫登傳：「夏則編草爲裳。」

晉書郭文傳：「鹿裘葛巾。」

晉書楊軻傳：「衣褐縕袍。」

晉書公孫鳳傳：「冬衣單衣。」

晉書張忠傳：「冬則縕袍，夏則帶索。」

晉書石垣傳：「衣必粗弊。」

南史翟法賜傳：「以獸皮及結草爲衣。」

南史張孝秀傳：「常冠穀皮巾，躡蒲履。」

宋史蘇雲卿傳：「布褐草履，終歲不易。」

詩話總龜：「寇萊公鎮洛，暇日寫刺訪魏野，野葛巾布袍。……」

明史張介福傳：「家貧多不能具夾襦。」

國朝先正事略李筠叟先生事略：「方袍角巾，屏跡郊野。」

國朝先正事略八大山人事略：「嘗戴布帽，曳長領袍，履穿踵決，拂袖蹁躚市中。」

中國隱士的衣一般說來是粗鄙的，從材料方面說善卷、披裘公、林類、嚴光、管寧、郭文、翟法賜都用獸皮，古代人類稀少而獸類繁衍，獸皮的經濟價值當然低，上品的狐皮雖是達官貴人的專用品，中下品的鹿皮、羊皮、貉皮，隱士尚可享受，此外用棉織品麻織品的亦夥，甚且有用草的，用絲織品的是絕無僅有。從式樣方面說，只穿便服而少穿禮服，無論家居，見客或出遊，總是那一套。又如袁閎「身無單衣」，蓋隱士多神往遠古，渴望着「回到自然去」，以身作則地提倡裸體運動亦極可能。

以上是說隱士的衣，下面再說食：

高士傳接輿傳：「食桂櫨實，服黃菁子。」

高士傳管寧傳：「三日不舉火。」

高士傳閔貢傳：「家貧不能得肉，日買豬肝一片。」

高士傳焦先傳：「或數日一食。」

晉書楊軻傳：「常食粗飲水。」

晉書公孫鳳傳：「夏則并食於器，停令臭敗然後食之。」

晉書石垣傳：「食不求美。」

南史鄧郁傳：「斷穀三十餘載，唯以澗水服雲母屑。」

舊唐書王希夷傳：「嘗餌松柏葉及雜花散。」

舊唐書潘師正傳：「居於嵩山之逍遙谷積二十餘年，但服松葉飲水而已。」

國朝先正事略卷四十五：「南枝貧無隔宿炊。」

中國隱士在食的一方面曾參和焦先是貧乏中之尤者，差不多畢生在和飢餓搏鬥着，戴南枝稍優，與曾參、焦先相較，亦不過五十步之於百步耳。閔貢大概對於食物營養有極深度的研究，因此不去顧及量，而專門注意質，一片豬肝對轆轆飢腸固無異杯水車薪，而其營養價值則不容忽視。至於吃桂櫨實、黃菁子、雲母、松葉、柏葉等物，近於驕揉造作，是隱士自己撒的謊亦有可能性，假使是事實的話，那一定相當於嵇康吃朮黃精的意義，其目的在求輕身斂神延年益壽而已。

綜上所述中國隱士住、衣、食三方面有三個共通點：

第一點是原始化，隱士是唯古論者，神往於無政府狀態的。雖然原始共產社會，認為現代的一

另外也沒有古代的好，所以思維言行力倘古人，惟恐不及，而社會亦用「節行超逸，無謝古人」的話來讚美隱士。這一種對於「古」的愛好和追求，失去了理上的統取，表現在經濟生活上的便是原始化。原始人在吃的方面是茹毛飲血，住的方面是穴居野處，衣的方面是寒披獸皮著覆樹葉。隱士雖然在農業社會已經具體化以後才開始出現，從那時候起，人類的生活程度已顯著地提高；人類的生活方式已顯著地改進；但隱士仍住在樹上或巖洞中，穿獸皮，食松柏葉，這不是原始化是什麼：

第二點是特殊化，隱士既然自命不凡，爲了要製造這種「不凡」的根據，以欺騙自己以及世人，遂忍痛犧牲生理幸福，以表現經濟生活的特殊化，披裘公的故事適足以說明這一點，高士傳：「披裘公者，吳人也。延陵季子出遊，見道中有遺金，顧披裘公曰：「彼取金」。公投鎌瞋目，拂手而言曰：「子何處之高而視人之卑，五月披裘而負薪，豈取金者哉！」」我們可以有二個假設：第一是那地方天氣特別冷，所以五月要披裘。第二是披裘公有瘧疾或其他疾病，所以五月要披裘。從「五月披裘而負薪，豈取金者哉」這話來研究，以上兩點假設都不能成立，他之所以要在別人穿單衣夾衣的時候披裘，僅不過要表示他不是一個平凡的人罷了。其如公孫鳳，一定要等待食物腐敗發酵以後再吃，也無非是這個道理。

第三點是貧窮化，因爲孔子說過：「賢哉回也，一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也。」隱士遂以爲非貧窮不足表現其高尚的樂以忘憂的精神，顏回的貧窮是眞實

的不得已的，後世隱士的貧窮大半是虛偽的故意做到這般地步的。林放問禮於孔子，孔子說：「禮，與其奢也寧儉」。奢侈是浪費，節儉是美德，這大家都知道，但節儉得有一個分寸，像隱士那樣住所不能庇風雨，衣服不能保溫暖，食物不能供給適量的營養，未免太走極端了。

住、衣、食是隱士經濟生活的消費一方面，至於生產一方面，我們必須從隱士的職業來觀察：

高士傳許由傳：「耕於中岳潁水之陽，箕山之下。」

高士傳善卷傳：「春耕種形足以勞動，秋收斂身足以休養。」

高士傳老萊子傳：「逃世耕於蒙山之陽。」

高士傳接輿傳：「躬耕以爲食。」

高士傳陳仲子傳：「相與逃去，爲人灌園。」

高士傳安期生傳：「賣藥海邊，老而不仕。」

高士傳宋勝之傳：「遊太原，從郇越牧羊。」

高士傳嚴遵傳：「賣卜於成都市，日得百錢以自給。」

高士傳梁鴻傳：「牧豕於上林苑中。」

「居皋伯通廡下，爲人賃舂。」

高士傳臺佟傳：「採藥自給。」

高士傳韓康傳：「常遊名山，採藥賣於長安市中。」

高士傳姜歧傳：「以畜蜂豕爲事，教授者滿於天下。」

高士傳胡昭傳：「隱陸渾山中，躬耕樂道。」

晉書霍原傳：「山居積年，門徒數百。」

晉書楊軻傳：「學業精微，養徒數百。」

晉書宋纖傳：「子弟受業三千餘人。」

南史顧歡傳：「開館聚徒，受業者常近百人。」

南史朱百年傳：「入會稽南山伐樵採箬爲業。」

南史范元琰傳：「家貧惟以園蔬爲業。」

舊唐書陽城傳：「遠近慕其德行多從之學。」

元史孫轍傳：「家居教授，門庭蕭然。」

國朝先正事略余若水先生事略：「聚村童五六人，授以三字經。」

國朝先正事略傳青主先生事略：「先生既絕世事，而家傳故有禁方，乃資以自活。」

學而優則仕，士人爲中國歷代官司從出之階，雖在亂世，情形亦復如是。士所學習的以政治哲學爲主體，而以史學文學爲輔助，這是歷代帝王的計劃敎育的結果，目的使士缺乏能力自養，而不得不走入仕途，結果士遂對於自然科學，應用科學一無所悉，成了一個十足的門外漢。士在這種情形之下，假使又不願做官，唯一的辦法是把從先生那裏學來的一套子曰詩云再傳授給別人藉以生活

。所以隱士的職業，以教育從業員為多，其原因即在此。

古代的分工制度未臻細密，農民固專事耕作，而士、工、商亦多未能與農事完全斷絕關係，隱士既居窮鄉僻壤，聚集生徒亦不易，把本來的帶有消遣性質的灌園一類工作擴展為謀生的職業並非意外，技術或不如老農，若天時正常，布衣素飯的供給當可無缺。又古代的生產觀念模糊；認為將原料品製成工藝品的工業不是生產，調節各地有無的商業更不是生產，而只有生產原料品的農業是生產，亦只有從事農業是高尚的，所以隱士躬耕隴畝的也相當多。

教育與農業是隱士兩條最普遍的生活之路，他如安期生、臺佟、韓康等賣藥為生，史不多見，又如嚴遵賣卜、朱百年、伐樵、傅青主懸壺，則罕有其匹矣。

中國隱士的住、衣、食之所以原始化、特殊化、貧窮化，一方面固然是受絕慾節慾的生活哲學的影響。另一方面和職業也有很有關係，教授生徒是清苦的，不必多說；至於耕作，從投資到獲得利潤的過程是緩慢的，不能和工商業同日而語，再加上隱士從事耕作雖不是僱農，卻是自耕農，和阡陌縱橫的大地主富農們相較，又不啻小巫之見大巫了。至於無業的隱士，除非擁有厚產，否則當更為狼狽。這就是說隱士本身的經濟能力也不允許他們的住、衣、食趨向於潮流化和富麗化。

中國隱士的社會生活

傳記文學家常用「杜門謝客」這個成語來描寫隱士，我們稍加研究，就可以知道這並不是偶然的事，原憲的住所叢生着蒿萊，內外沒有道路相通，張仲蔚的住所則四週的蓬蒿比人還高，從這兩件事實來推斷，不難想見隱士的社會生活是如何地貧乏。又賈島「題隱者居」詩說：「雖有柴門長不關，片雲孤木伴身閑，猶嫌住久人知處，見擬移家更上山。」林和靖「孤山隱居書壁」詩說：「山水未深猿鳥少，此生猶擬別移居，直達天竺溪流上，獨樹爲橋小結廬。」從這兩章詩中，我們更可以看到隱士孤高自賞的劣根性之一般。

隱士對於非隱士的來客，無論其爲鄉親宗族，或是政府官吏，都不願意接見，好像接見了便有失他們「清高」的身份，因此大多數是避不見面，茲將此種事實略舉於下：

晉書翟莊傳：「鄉親中表皆莫得見。」

晉書陶淡傳：「親故有候之者，輙移渡澗水，莫得近之。」

晉書陶潛傳：「刺史王弘以元熙中臨州，甚欽遲之，後自造焉，潛稱疾不見。」

舊唐書朱桃椎傳：「廉每令存問，桃椎見使者輙入林自匿。」

遺史記聞：「眞宗祀汾陰，登山望林麓間有亭檻問曰：何所，乃隱士魏野草堂，遣使往召之，野方鼓琴放鶴舞，聞使至，抱琴踰垣遁去。」

國朝先正事略徐侯齋先生事略：「湯文正撫吳，屏騶從徒步造門者再，卒不見。」

國朝先正事略李屢園先生事略：「有司慕其高，往訪之，輒踰垣避。」

即使勉強予以延見，接待之間也必定非常倨傲而一無禮貌，如杜茶村輩是：

國朝先正事略杜茶村先生事略：「惟故舊或守土吏促步到門，則偶接焉。門內爲竹關，先生午睡，或治事則外鍵之，關外設坐，約客至，視鍵閉，則坐而待，不得叩關，雖大府至，亦然。」

國朝先正事略余若水先生事略：「天錫破帷直入，先生擁衾不起曰：『不幸有狗馬疾，不得與故人爲禮。』天錫執手勞苦，出門未數武，則已與一婢子擔糞灌園矣。」

至於倪雲林的舉動，則我們更無法予以理解：

明元倪雲林傳：「俗客造廬，比去必滌其處。」

這已經越出孤高自賞的範圍，而是一種極無聊的驕揉造作了。

隱士接待賓客的不近人情處略如上述，而人類究屬羣居的動物，假使隱士要過絕對的孤獨生活，而日與鳥獸同羣，精神必痛苦不堪，事實上根本不可能。何況中國始終是一個注重交友之道的國家，如鮑叔之與管仲，呂伯牙之與鍾子期，都是歷史上的佳話，隱士也無法不感受到這一種交友的高尚德性和良好習慣。宋史連庶傳說：「非其人不友」。宋史邢敦傳說：「性介僻，非妄交友」。由此可知隱士並不是不交友，不過交友的條件比較嚴格，並且特殊而已。

道不同不相爲謀，隱士過從最密的朋友還是隱士：漢代的梁鴻和高恢南北朝的顧歡和杜京產，

宋代的陳搏和种放等都是，又清初鄧起西曾單身行萬山窮谷中，謁黃太沖於雙瀑書院，亦足見隱士互相欽遲之情。

隱士和道士和尚結方外交的也很多：

舊唐書王龜傳：「於中條山谷中起草堂，與山人道士遊。」

舊唐書司空圖傳：「日與名僧高士游泳其中。」

陸文學自傳：「閉關對書，不雜非類：名僧高士，譚讌永日。」

王休傳：「日與名僧野客往還。」

明史陳繼儒傳：「暇則與黃冠老衲窮峯泖之勝。」

國朝先正事略何仲淵先生事略：「與樵翁衲子侶，行歌獨哭。」

國朝先正事略吳野翁先生事略：「徐步隴畝，與山夫畬叟較量晴雨，話桑麻。」

國朝先正事略周德林先生事略：「呼山僧，不問其能飲與否，強酌之。」

隱士之所以和隱士以及方外人結交，彼此同有出世的思想是一個原因，地域也不無關係，因爲山谷之中，寺院宮觀比較多，隱士和方外人接觸的機會也比較多了。在山野裏，碰着農夫樵夫的機會更多，但他們智識程度大都不及方外人，所以隱士和他們比較少結交。至於他們相聚在一起的時候做些什麼玩意呢？大致不外靜坐、清談、吟詩、讀書、誦經、垂釣 酌酒、啜茗、調琴、煉丹、採藥、弈棋、遊覽等等。

「同聲相應，同氣相求」，隱士的社會生活大半限制在他們自己狹小的圈子裏，有的結成無形的組合，有的是有形的集團。中國歷史上曾出現了無數隱士的集團，最著名的有下列幾個：

一、漢　商山四皓　二、晉　竹林七賢　三、南北朝　蓮社十八高賢　四、唐　竹溪六逸

五、五代　華山三高士　六、宋　南山三友　七、明　苕溪五隱　八、海內三遺民

商山四皓見「漢書」卷七十二：「漢興有園公、綺里季、夏黃公、甪里先生，此四人者當秦之世避而入商雒深山，以待天下之定也。」顏師古注曰：「四皓稱號本起於此。」四皓事蹟罕見經傳，惟知高祖欲廢太子時，嘗一至京師。

竹林七賢見晉書嵇康傳：「所與神交者陳留阮籍、河內山濤，豫其流者河內向秀、沛國劉伶、籍兄子咸、瑯邪王戎遂為竹林之遊，號曰竹林七賢。」他們這個集團非常有趣，山濤和王戎相差達三十餘歲之多，後來嵇康與山濤絕交，其餘諸人也多出山，集團遂無形瓦解了。

蓮社的組織旨趣見劉程之「蓮社誓文」：「維歲在攝提格七月戊辰朔二十八日乙未，法師慧遠貞感幽奧，霜懷特發，乃延命同志息心貞信之士百有二十三人，集於廬山之陰般若臺精舍阿彌陀像前，率以香花敬薦而誓曰：惟斯一會之衆緣化之理既明，則三世之傳顯矣，遷感之數既符，則善惡之報必矣，推交臂之潛淪，悟無常之期切，審三報之相催，知險趣之難拔，此其同志諸賢所以夕惕宵勤仰思攸濟者也。蓋神者，可以感涉而不可以迹求，必感之以有物則幽路咫尺，苟求之無主則渺茫何津，……同人俱遊絕域，其驚出絕倫，首登神界，則無獨善於雲嶠，忘兼全於幽谷，先進之與

後升，勉思彙征之道，然後妙觀大儀，籲以悟新，形由化革，藉芙蓉於中流，蔭瓊柯以詠言。飄雲衣於八極，汎香風以窮年。體安安而彌穆，心超樂以自怡，臨三台而緬謝，傲天宮而長辭，紹衆靈以繼軌，指大息以爲期，究以斯道也豈不弘哉。」蓮社表面是一個佛教組織，實際是一個龐大的隱士俱樂部。這一百二十三人之中，至今可考的僅十八人，世稱十八高賢，其成份如下：

居士七人　陶淵明、劉程之、周續之、宗炳、張野、張詮、雷次宗、

梵僧二人　佛馱跋陀羅、佛馱邪舍、

沙門八人　慧遠、道昺、曇常、惠叡、曇說、道敬、道生、曇順、

道士一人　陸靜修、

慧遠是一個儒者半途出家的高僧，道昺等都是他的子弟，陶淵明等對慧遠也執子弟禮，他們聚會的地點是慧遠所建築的龍泉精舍。陶淵明「酬劉柴桑」（劉程之曾爲柴桑令）詩說：「山澤久見招，胡事乃躊躇，直爲親舊故，未忍言索居。」「廬阜雜記」說：「遠法師結白蓮社，以書招淵明，淵明曰弟子性嗜酒，法師許飲即往矣，遠許之，遂造焉，因勉以入社，淵明攢眉去。」「蓮社圖記」說：「陶潛時棄官居栗里，每來社中，或時纔至便攢眉去。」則淵明雖爲社員之一，然並不見得熱心。十八高賢之中淵明與劉程之周續之又有潯陽三隱之稱。當時謝康樂以文采風流蓋世才華要求入社，慧遠法師因爲他心太亂而拒絕，則蓮社的嚴格可以想見了。

竹溪六逸見舊唐書李白傳：「與孔巢父、韓準、裴政、張叔明、陶沔、居徂徠山，日沈飲，號

竹溪六逸。」「濟南府志」亦稱：「徂徠山在泰安州代嶽南七十里，嶽之案山下有白鶴灣、唐李白、孔巢父、韓準、裴政、陶沔隱此，號曰竹溪六逸。」六逸以李白之盛名而聞世，其中堅份子則是孔巢父，「舊唐書」孔巢父傳稱其「少力學徂徠。」韓、裴、張、陶湮沒無聞，杜甫有「題張氏隱居」一詩，考其時日與地點，似即指張叔明。六逸除「日沈飲」外，有無其他活動不能斷定。李白之「送韓準、裴政、孔巢父還山詩」爲研究六逸集體生活之唯一資料：「韓生信英彥，裴子含清眞，孔侯復秀出，俱爲雲霞親。」這是李白推崇他們的話。「昨宵夢裏還，云弄竹溪月。」可見竹溪是他們聚會之處無疑。

華山三高士見新五代史鄭遨傳：「與道士李道殷羅隱之友善，世目以爲三高士，遨種田，隱之賣藥以自給，道殷有釣魚術，釣而不餌，又能化石爲金，遨嘗驗其信然而不之求之。」他們三個人常在一起飲酒弈棋，遨並能詩。

南山三友見「宋史」高懌傳：「與同時張蕘、許勃，號南山三友。」

苕溪五隱「明史」孫一元傳：「時劉麟以知府罷歸，龍霓以僉事謝政，並客湖州，與郡人故御史陸崑善，而長興吳珫隱居好客，三人者並主於其家，珫因招一元入社，稱苕溪五隱。」

海內三遺民見「國朝先正事略」徐俟齋先生事略：「先生與宣城沈壽民，嘉興巢鳴盛，稱海內三遺民。」

中國隱士的社會生活之所以如此不豐富，隱士本身須負全部責任，正如近人朱光潛在「談處羣

」一文中所說：「人人都想抬高自己的身份，覺得社會卑鄙，不屑爲伍，所以跳出來站在一邊，表示自己不與人同。」隱士確實是這樣「癩蝦蟆跳進秤盤」自稱自的，而一般世俗的人，除掉是好事的和假風雅的，假使沒有極重要的事，也就不敢到隱士的門前自討沒趣，在這種情形之下，「雞犬之聲相聞，雖至老死不相往來」也就變成常有的事了。中國社會受了隱士「孤高自賞」的流毒，所以人各行其是，苦難不能共當，歡樂不能同享，這是值得我們猛省的。

中國隱士的地域分佈

中國隱士的分佈有着明顯的偏倚性：從自然地理的角度來觀察，隱士分佈在平原的極少，大部份在山谷和邱陵地；從人文地理的角度來觀察，分佈在城市的極少，大部份在鄉村。所以中國古籍上提起隱士的時候，常用「山林隱逸」和「巖穴上士」這兩個成語。

平原由於可耕作的土地面積廣闊，所佔之百分比大，人口的密度必然地高；而平原的築路工程輕而易舉，平原的河流又平漫徐緩，可通舟楫之利，所以交通也最發達；這些稠密的居民的勞動，以及各種交通工具和它的乘客的往還，結果使平原充滿喧囂而不幽靜。山谷和邱陵地的地力則僅能供給極有限的居民的物質需要，同時築路工程困難，而水速過快斜度過大的急湍旋渦密佈的山澗也難以通航運，不可能經濟地大量輸入平原上的生產品，平原上的生產品，用勞力運至山谷或邱陵地，售價必遠高於原價格，中國交通，近百年來雖有飛速的進步，在山頂上吃一碗麵的錢可以在山脚下吃三碗麵那一種情形現在到處還可發現，古代當更甚於此，因此歷代都有人口向平原集中的趨勢；人口既稀少，交通又阻塞，結果使山谷和邱陵地充滿幽靜而不喧囂。詩人說：「琴靜得古趣，心清聞妙香。」隱士無論做怡情養性的功夫，或是修求知探理的課業，對於喧囂的環境都不合式，這是隱士捨平原而取山谷和邱陵地的第一個原因。

平原受交通的影響，使物質文明的觸鬚最先碰到它，生產的方式進步得快，自然財貨轉變成經

濟財貨的過程縮短，一切都趨向於商品化了，具有交易價值的動物植物礦物遂以商品買賣於市場。舉個例來說：當地球上剛出現人類的時候，森林的分佈未必有所軒輊，為什麼到現在只賸了深山窮谷中有綠色參天的處女林，這是因為平原的森林給那些稠密的居民砍伐下來，用為他們的燃料以及土木工程和人工業品的原料，或者藉交通的方便，以有限的運費運到價格更高的地方去，因此平原的自然美給破壞無餘，而只賸下人為的圖案式的風景線了。山谷和邱陵地的居民的物質生活簡單而樸素，就以森林而論，他們在同一時期所砍伐的很可能比同一時期所增產的為少，交通又困難，運到平原上去出售不合算，在這一種情形之下，山谷和邱陵地的本來面目不容易被破壞，因而觸目皆是自然美的風景線，隱士是酷愛自然而卑視人為的，這是隱士捨平原而取山谷和邱陵地的第二個原因。

平原的人口既稠密，產生了意識的宗法禮教和潛意識的風俗習慣，使全體居民毫不懷疑地生活在這一種宗法禮教和風俗習慣中，假使有人標新立異，必然地為其他人所自不滿，而隱士自視超凡不羣，當然不願意接受這種拘束，同時隱士旁若無人，放浪形骸之外，更不可能接受這種拘束。山谷和邱陵地的人口既少，隱士可不顧宗法禮教和風俗習慣，而在他的茅亭之外或者石窟之中為所欲為，即使做出極荒誕不經的事情，外面也不大有人知道，更沒有人去批評他干涉他。顧況有「山中贈客」一詩：「山中好處無人別，澗梅僞作山中雪，野客相逢夜不眠，山中童子燒松節。」使設想萍水相逢的兩個人，龍門陣一直擺到天亮，世俗能不視為咄咄怪事。王維有「竹里館」一詩：「獨

來幽篁裏，彈琴復長嘯，深林人不知，明月來相照。」使設想一忽兒彈琴，一忽兒拉起嗓子高聲怪叫，世俗能不視為神經病大發？可是那時地點是深林裏，除了明月照見他以外，沒有人知道。這是隱士所以捨平原而取山谷和邱陵地的第三個原因。

平原與山谷和邱林地的相異處，就上列三方面來說，也正是城市和鄉村的相異處，所以不同者，城市更必然是政治的中心，隱士之所以為隱士，關鍵就在對於政治的不滿、冷淡或厭惡，對城市無好感是必然的道理，所以明末清初的隱士如徐俟齋、李蜃園、李汲庵、周德林、芮嚴尹、沈忠菴輩往往三四十年乃至終身不入城市。隱士逗留在城市里而不參與政治固亦不可，但這裏面就潛伏着兩種可能的轉變：從隱士本身說，看見達官貴人的櫛比華廈和高車駟馬，不免有羨慕之心。說不定由此發生種種的物質的佔有慾。看見國勢不振，受制於人，不免有羞憤之心。看見生民困苦，餓莩載道，不免有惻隱之心，說不定由此發生救國救民的支配慾領袖慾。俗語說：「眼不見為淨」，假使隱士打算做一個澈頭澈尾的隱士的話，不住城市是非常合理的。據說苦修的僧侶每逢到妙齡的絕色女子到寺廟裏來進香，總是故意眼睛不看，深恐引起慾念而壞了功果，這情形適足以說明城市對於隱士的危險性。從另一方面說：很可能受到政府的勸導或強迫，家屬或親戚朋友的慫恿，被動成份居多地由隱士轉變成官吏，所以大部份隱士不居城市，所以本來住城市的隱士逢到有人勉強他出仕的時候，也要出亡，如晉之戴逵與譙定、唐之杜懷恭都是。茲將隱士分佈情形以地域為單位，歸納成下列各表：

一、廬山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
匡俗	先秦	屢逃徵聘，結廬於此山中。	詳見潯陽志。
陸修靜	晉	早爲道士，隱於廬山。	
劉程之	晉	棄柴桑令入匡廬，與慧遠及雷次宗遊，宋高祖號之曰遺民。	
慧遠（釋）	晉	隱於廬山三十年，未嘗一出。	詳見三藏記，蓮社高隱傳。
陶淵明	晉	往來廬山中，與慧遠甚相契。	詳見晉書、宋書、南史、蓮社高隱傳。
翟湯	晉	篤行純素，不屑世事，徵爲國子博士不起。	詳見廬山舊志。
翟莊	晉	立屋廬山，力耕草食，諸子史記華竺典墳無所不通，辟主簿，舉秀才並不就。	詳見晉書。
劉凝之	晉	嘗爲潁上令，年四十，即掛冠去，隱廬山。	詳見廬山疏。
周續之	南北朝	入廬山，師事慧遠，布衣蔬食，徵爲太學博士，不就	詳見宋書，續世說。
雷次宗	南北朝	弱冠入廬山事慧遠，宋元帝元嘉十五年徵至京師，除給事中，不就，未幾復還山。	詳見廬山志。
宗炳	南北朝	宋武帝時辟爲主簿及太尉參軍，俱不就，入廬山，與慧遠居。	詳見南史，續世說。

張萊民	南北朝	以散騎常侍徵不就，入蓮社事慧遠，自號東皋老農。	詳見野人傳。
張　詮	南北朝	以散騎常侍徵不就，山水自放，廬於香谷，常帶經而鋤。	詳見十八高賢傳。
張孝秀	南北朝	棄安成王別駕，隱於廬山東林側。	詳見南史。
翟法賜	南北朝	立屋於廬山頂，不食五穀，以獸皮爲衣，辟主簿，舉秀才右參軍著作郎，佑員外散騎侍郎，並不就。	詳見宋書。
李　渤	唐	隱於廬山東，嘗養一白鹿，今有白鹿洞及白鹿書堂。	詳見唐書。
劉　軻	唐	隱廬山萬杉之東。	詳見廬山疏。
苻　載	唐	以琴自娛，名其廬曰睡足庵，自號玉洞道人，隱居五老峯下六年。	詳見廬山疏。
陳伯宣	唐	隱於聖治峯，嘗註史記，詔徵不赴，後辟拜著作郎。	詳見太平宮志。
饒子卿	唐	隱居廬山茅茨數椽，不避風雨，危坐其下，終日無悶色。	詳見十三賢共註廬山記。
鄧元素	五代	隱居廬山青牛谷四十餘年，積書千餘卷。	詳見廬山疏。
行因(釋)	五代	住佛手巖，南唐李主三召不起。	
譚紫霄	五代	初事閩王昶，閩亡，隱廬山棲隱洞。	詳見眞仙通鑑。
陳　貺	五代	與權阮隱紫霄峯下，力田自食逾三十年，後徵至京師，欲官之，固辭不受，賜帛遣歸。	詳見廬山疏。

姓名	時代	摘要	備註
薛溉	宋	嘗爲南海書記，秩滿入廬山築室居之，匾曰薛處士草堂，起爲諫議大夫，未幾復歸。	詳見廬山疏。
劉惠斐	宋	構園於東林寺側曰離俗園，自號曰離垢先生。	詳見續世說。
崔誠老	宋	博學高逸，不事進取，廬於玉京之上。	詳見廬山疏。
周茂叔	宋	歸老於匡北蓮花峯之麓。	詳見廬山疏。
蕭存	金	隱於廬山西林寺側。	詳見廬山疏。
陶性中	明	築菴隱居之，匾曰：吾廬。	詳見廬山疏。
郭些菴	清	隱廬山，北京陷，悲憤不食，史可法薦南京操江，不赴，未幾祝髮爲僧。	詳見國朝先正事略。

二、嵩山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
許由	先秦	堯欲以天下相讓，遁於中嶽潁水之陽，箕山之下，堯又召爲九州長，不欲聞，洗耳於潁水。	詳見高士傳。
巢父	先秦	巢父謂許由曰：「子若處高岸深谷，人道不通，誰能見子，子故浮游，求其名譽」，汙吾犢口，牽犢上流飲之。	詳見高士傳。
裴衍	南北朝	景明二年，以陰平太守致仕，歸隱嵩山。	詳見魏書。

姓名	朝代	事略	出處
馮亮	南北朝	博覽羣書，篤好佛理高世宗屢有徵召，皆不就。	詳見魏書，北史。
楊愔	南北朝	性好山水，永初中入隱嵩山，後出山又歸隱，再出山拜驃騎大將軍。	詳見北齊書。
潘師正	唐	師事王遠知，清淨寡欲，居於嵩山之逍遙谷。	詳見舊唐書。
劉道合	唐	隱嵩山，高宗聞其名，令於隱所置太乙觀以居之。	詳見舊唐書。
武攸緒	唐	武則天兄子，封其爲安平郡王，固辭入嵩山，中宗睿屢有徵辟皆不就。	詳見舊唐書。
武平一	唐	武則天時不與事，隱嵩山，屢召不應，中宗復位方出山。	詳見新唐書。
盧藏用	唐	舉進士不得調與兄偕隱少室，後出爲左拾遺。	詳見舊唐書。
盧鴻	唐	隱於嵩山，開元初遣幣禮徵不至，五年應徵至東都，謁見不拜。	詳見舊唐書。
王希夷	唐	隱於嵩山，師事道士黃頤向四十年，九十六歲拜國子博士，聽還山	詳見舊唐書。
孔述睿	唐	代宗德宗時曾兩度出山，後復歸舊隱。	詳見舊唐書。
李渤	唐	不樂仕進，隱於少室元和初出爲右拾遺。	詳見唐書
孟郊	唐	少隱嵩山，性孤介少諧合。	詳見舊唐書。
鄭遨	五代	唐昭宗時見天下已亂，欲攜妻俱隱，妻不從，乃入少室爲道士	詳見五代史。
种放	宋	晚年居嵩山天封觀側，帝命內侍就興唐觀基起第賜之。	詳見宋史。

姓名	時代	摘要	備註
萬適	宋	不求仕進，隱於嵩陽，專以著述爲務。	詳見宋史。
田詰	宋	隱嵩山，好著述，聚徒數百人，舉進士至顯達者接踵。	詳見嵩高志
楊璞	宋	不願仕進，自稱東野逸民。	詳見宋史。
嚴五經	宋	隱嵩山，爲窮經之士，程子嘗往訪焉。	
張昇	宋	結庵於嵩陽紫虛谷，每日晨起焚香讀華嚴。	詳見野史。
嵩仲振	金	與妻子偕隱，博覽羣書，安貧自樂，不入城市。	詳見金史。
張潛	金	從仲振學易，年五十始娶，夫婦相敬如賓，負薪拾穗，行歌自樂。	詳見金史。
杜時昇	金	隱嵩之少室山中，從學者甚衆。	詳見金史。
馮歷	元	以集慶軍節度使致仕，居嵩山龍潭寺。	詳見嵩高志。

三、武夷山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
顧野王	南北朝	仕於陳，偶入九曲遂卜居焉，嘗出牧平侯景之亂，復返崇安，築室武夷山中。	詳見武夷紀要。
張嶠	宋	南唐宋居武夷，與漁樵爲伍，宋藝祖朝始仕。	

姓名	朝代	事蹟	出處
劉燮	宋	生平好道家言，築室武夷，號北山居士。	詳見宋史。
詹野先	宋	以賢良應薦後竟不仕，隱居武夷廬江之濱，嘯咏山水間，終日不倦	
游酢	宋	築水雲寮於武夷之五曲，爲講論之所。	詳見宋史。
胡安國	宋	以寶文閣直學士致仕，退居山中，自號武夷翁。	詳見宋史。
胡憲	宋	初兩膺徵召，俱以母老辭，後與劉子翬劉勉之共隱武夷。	詳見宋史。
胡寅	宋	與劉衡建奪秀亭於羅漢巖上，以爲講學之所。	詳見宋史。
胡宏	宋	不慕榮利，與弟甯講學武夷山中三十年。	詳見宋史。
劉子翬	宋	以疾辭承務郎歸，主持武夷冲佑觀，足不出山十七年。	詳見宋史。
劉勉之	宋	紹興中應召詣闕，爲秦檜所忌，乃歸武夷，夷猶於九曲山水之間。	
劉衡	宋	棄官歸武夷，築小隱堂於茶洞。	
蔡元定	宋	居武夷，幽貞自勵，後坐僞學禁，以布衣貶道州。	詳見宋史。
蔡沈	宋	偕兄淵築室虎嘯巖下，扁曰南山草堂，受業晦翁之門。	詳見宋史。
劉甫	宋	隱於武夷山北水簾洞。	詳見宋史。
方士繇	宋	棲止於仁智堂，隨晦翁等講授，退惟靜居室中。	

江贊	宋	居武夷，以遺逸三徵不起。	
熊禾	元	入元不仕，載書入武夷，築洪源書堂，聚生徒講學。	詳見新元史。
詹師文	元	晚歸武夷，隱幔亭峯下。	
熊滂	元	築室於鼓樓岩下，扁曰獨善堂，自號獨善先生。	
趙芳徽	元	登科甲不赴，徜徉於武夷山水間。	
杜本	元	初忽剌木薦其才，召入不果用，卽隱武夷，文宗詔起之，不赴。	詳見元史。

四、天台山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
顧歡	南北朝	年二十隱居天台山開館授徒，齊高帝累詔不起。	詳見天台縣志。
杜京產	南北朝	顧歡招京產偕隱於天台，今有招隱嶺古蹟。	詳見天台縣志
庾肩吾	南北朝	隱天台，故其子信所著哀江南賦題曰：「少微眞人，天台逸民」。	詳見梁書。
徐則	隋	絕穀養性，雖降冬嚴寒不服綿絮。	詳見隋書。

司馬承禎	唐	睿宗召對後歸天台山。	詳見唐書，天台縣志
甘泉先生	唐	隱於華頂峯，屢召不起。	詳見天台縣志。
馮惟良	唐	元和中入天台修道，憲宗屢召不起。	
陳寡言	唐	隱於玉霄峯，以詩歌自娛。	
徐靈府	唐	居天台雲蓋峯石室，以修煉自樂，會昌初頻召不起。	詳見天台縣志。
夏侯隱	唐	本中末遊天台，獨止一室或宿草樹間，每登山渡水閉目而睡，比至則覺。	詳見仙傳拾遺。
豐干(釋)	唐	居國清寺，形貌寢，被髮布裘，或時歌唱。	詳見天台縣志。
寒山(釋)	唐	容貌枯悴，布襦零落，時來國清寺乞殘羹。	詳見傳燈錄。
拾得(釋)	唐	在國清寺廚房中滌器。	
許仁	宋	初以臨安知府劾黃潛善，汪伯彥，卜居天台之羣湖建思敬堂金波亭	
季思可	宋	居天台山，於雷馬山築讀書堂。	
張無夢	宋	廬於天台之瓊臺，眞宗辟爲著作郎，不受，賜號處士亦不受。	
杜本	元	隱居天台，學者稱淸碧先生，脫脫召爲國史編修，稱疾固辭。	詳見元史。
潘和道	明	隱于華頂，築雲山一覽亭，自號竹坡隱者，劉誠意勸之仕，力拒之	

懷遜菴	清	應詔上備邊之策五道，不報，乃揮淚而去，攜書三千卷隱天台。	詳見國朝先正事略。

五、青城山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
范長生	晉	隱居青城，晉惠帝時李雄攻成都，長生率千餘家保青城。	詳見晉書。
李琵大	晉	氣節之士，遊青城不知所終。	詳見青城山記。
趙昱	隋	偕弟冕俱隱青城，煬帝徵召不起。	詳見青城山記。
符載	唐	棲青城山，以王霸自許，恥於常調。	詳見北夢瑣言。
嚴遵美	唐	建別墅於青城山以居之。	詳見北夢瑣言。
張古道	唐	不事王建，賣卜青城。	詳見灌縣志。
杜齯龜	唐	名畫家，隱居青城上清宮。	詳見益州名畫錄。
杜光庭	唐	隱居青城山，力事著述。	詳見一統志。
孫知微	五代	隱居青城不仕。	詳見宋史。

張　愈	宋	爲偉有大志，隱居青城山。	詳見宋史。
譙　定	宋	理學名家，慕青城大面之勝，隱居其中。	詳見宋史。
姚平仲	宋	爲西陲大將，隱青城山上淸宮，復入大面山。	詳見宋史，蜀中廣記
箍桶翁	宋	青城隱者，授二程以易學。	詳見一統志。
古藏用	宋	隱青城山，嗜酒，祥符中召見賜詩。	詳見輿地記勝。
馮　隨	宋	居青城山，得魏伯陽之遺書。	詳見灌縣志。
馮懷古	宋	隱居青城山，精通方輿。	詳見茅亭客話。
安世通	宋	青城山道人。	詳見宋史。
章　詧	宋	博學善文，往來青城間。	詳見東坡志林。
宋汝爲	宋	爲秦檜所忌，入隱青城。	詳見青城山記。

六、衡山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
劉驎之	晉	採藥衡山，深入不返。	詳見晉書。

七、華山歷代隱士表

劉凝之	晉	禮辟並不受，慕老萊子之爲人，推家財與弟及兄子，攜妻子隱居衡山。	詳見衡岳志。
宗炳	南北朝	武帝辟爲荊州主簿，不就入廬山，晚年結廬衡岳。	詳見宋書。
李泌	唐	至德一年歸衡山，上敕郡縣築室山中，給三品料。	詳見舊唐書。
廖凝	五代	隱居南岳，吟咏自適，李璟初聘之不屈，後爲彭澤令，未幾復歸。	詳見衡岳志。
廖融	五代	不嗜進取，獨耽山水之樂號曰衡山居士。	
狄煥	五代	狄仁傑之後，隱居南岳，以林泉自適。	
范愚叟	五代	原名劉昌嗣，隱帝遇害即入隱衡山，改姓名躬耕終身。	
胡安國	宋	以寶文閣學士隱居衡山。	詳見宋史。
廖倚	宋	始以進士舉於有司不中，絕意仕進，遂隱於衡山。	詳見衡岳志。
劉紹先	明	曾任休寧知縣，刑部郎，樂于恬退，歸耕衡山之下。	
王夫之	清	避世於方廣寺。	
劉倚	清	以翰林隱衡山。	

八、太白山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
高恢	漢	與梁鴻善，隱華山，終身不仕。	詳見後漢書，陝西通鑑。
王猛	晉	隱居華山，聞桓溫入關，被褐之，捫蝨談當世之事旁若無人。	詳見前燕錄。
司馬郊	晉	隱居華山四十餘年，養飛禽甚多。	詳見獨異志。
楊伯醜	隋	好讀易，隱華山，徵至京師數年復歸。	詳見仙傳拾遺。
羅隱之	五代	隱華山，與崔士端、鄭遨、鄭隱、合稱華山四高士。	詳見陝西通志。
鄭遨	五代	與道士李道殷、羅隱之稱三高士。	詳見五代史。
陳摶	宋	初隱武當，後遷華山雲台觀。	詳見宋史。
姜善經	元	隱於王刁洞，師事靳貞。	
王汝霖	明	避跡華山之麓，以詩賦自娛，有司薦不起，台府高其節，贈扁旌廬	詳見陝西通志。
魏淵之	明	不言世務，足未出山者三十餘年。	
張雨	明	隱居華山之東峯石洞中。	詳見明史。

九、中條山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
摯恂	漢	以儒術教授，隱於太白，不應徵聘，名重關西。	詳見後漢書。
蘇則	三國	建安初與吉茂共隱太白山。	詳見郿縣志。
吉茂	三國	隱太白山，好學而不恥惡衣惡食。	詳見郿縣志。
蘇威	隋	入太白山，屏居山寺以諷讀爲娛，前後所授並辭不就，文帝時始出	詳見隋書。
孫思邈	唐	隱於太白，學道煉氣，太宗欲官之不受，高宗召見拜諫議大夫，固辭稱疾還山。	詳見舊唐書。
杜懷恭	唐	婦翁李勣統兵伐高麗欲其偕行以求勳，恭固辭逃入太白山。	詳見舊唐書。
韓思復	唐	入隱太白，就思篤學，未嘗一省其家。	
田遊巖	唐	爲黃冠，居太白山。	詳見舊唐書。
郭休	唐	有運氣絕粒之術，每於白雲亭邀集賓客看玩山中風物。	詳見開元遺事。
王休	五代	不親勢利居山中日與名僧野客往還。	詳見梁書。
孫一元	明	足跡遍天下，而隱居太白最久，自號太白山人。	詳見明史。

姓名	時代	摘要	備註
司空圖	唐	乾寧中徵拜兵部，稱足疾不仕，昭宗詔圖入朝以失儀放還山，居王官谷之別墅，頗稱幽棲之趣。	詳見舊唐書，續世說
閻粲貞	唐	以河東太守致仕，隱中條山。	詳見平陽府志。
陽城	唐	遠近學者慕其德行皆來從之學。	詳見舊唐書。
智興(釋)	唐	結廬中條山大通嶺，睿宗三召不至。	
李濱	宋	不親產業，所居木石幽勝，談唐室以來衣冠人歷歷可聽。	詳見宋史。
麻革	宋	有先人業在王官谷樂道不仕，教授生徒，以詩文自娛。	詳見臨晉縣志。
何南卿	宋	無意仕進，卜居中條山水谷，創樂全觀以終老。	詳見芮城縣志。
房居士	明	仕途不得意，入中條山修道，閉關十一年，後往麻衣山姑射山。	

十、洞庭山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
甪里	漢	甪里爲四皓之一，隱於洞庭西南。	詳見史記正義。

葛洪	晉	隱於西洞庭馬稅城南一里綠石山下，立壇煉丹。	詳見葛洪別傳。
呂知	唐	造草舍而居，善星緯，識地理，多術數。	詳見于逖聞奇錄。
葉超元	唐	隱居於今西洞庭仙壇觀之舊址。	
王鵬	元	隱於東洞庭山。	
許壘	元	隱於東洞庭山。	
葉顒	元	隱於東洞庭山麓。	

十一、蘇門山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
孫登	晉	爲土窟於山中以居之，好讀易，夏則編草爲裳，冬則被髮自覆。	詳見晉書。
邵雍	宋	結廬百泉之山，布衾蔬食，從李之才學易，以易名世。	詳見輝縣志。
姚樞	元	棄官而入蘇門，鳴琴百泉之上，遁世而樂天。	詳見元史。
許衡	元	講道於蘇門，一時從遊者甚衆。	詳見元史，新元史。

姓名	時代	摘要	備註
王磐	元	擢進士第，授歸德府錄事判官不赴，避地蘇門，受業者甚衆，稱名儒。	詳見元史，新元史。
寶默	元	與姚樞許衡講學蘇門，倡伊洛理性之道。	
丘處機	元	居蘇門，精通玄學。	詳見元史，新元史。

十二、林慮山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
盧子綦	先秦	隱於棲霞觀。	詳見林縣志。
喬璋	先秦	偕喬瑞並事盧子綦於林慮山。	詳見林縣志。
夏馥	漢	入林慮山爲冶工。	詳見高士傳。
庾袞	晉	攜妻子適林慮耕作自給。	詳見晉書。
盧大翼	隋	博綜羣書，初隱白鹿山，後入林慮山，茱萸洞。	詳見林縣志。
王庭筠	金	以罪免館職，居林慮，讀書於黃華山寺。	詳見金史。
李志方	金	棄戶部令史，隱林慮山坐鍊。	詳見林縣志。

十三、終南山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
普安(釋)	晉	滅法隱終南山楩梓谷，朝廷廣募遺僧，獨普安自守林壑不應。	詳見長安縣志。
儲光羲	唐	隱居終南，有終南幽居詩。	
孟浩然	唐	隱終南，有「不才明主棄，多病故人疎，」詩。	詳見舊唐書，新唐書
种放	宋	與母俱隱於終南山豹林谷。	詳見宋史，國老談苑，燕翼貽謀錄。
高懌	宋	從种放於終南山，寇準薦之不起，後於京兆講學，席間常滿。	詳見宋史。
范寬	宋	卜居終南，遍觀奇勝，落筆雄偉，與李成並爲山水畫宗師。	詳見圖繪寶鑑。

十四、羅浮山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
葛洪	晉	上羅浮山中煉丹。	詳見晉中興書。
單道開	晉	入羅浮山，獨處茅茨，蕭然物外。	詳見晉書。

湛若水	明	致仕後構精舍於朱明洞建書院於青霞谷。	
黃佐才	明	晚歲隱羅浮，撰浮圖經一篇。	
張鐵橋	清	晚歲隱羅浮。	詳見明末民族藝人傳

十五、峨嵋山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
竇諠	漢	居蜀峨嵋山，武帝三徵不起。	詳峨嵋山志。
譙秀	晉	李雄徵之不應，逃入峨嵋山中。	詳見晉書。
胡份	唐	初隱廬山，李騰弓旌之逃入峨嵋，隱九老洞。	
陳搏	宋	藝祖即位，召對後遠遁峨嵋山。	詳見宋史。
范文光	明	避亂山中，修淨土業。	詳見明史。

十六、武當山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
關尹喜	先秦	得老子道德經後，托疾不仕，至武當山三天門石壁之下隱居。	詳見輿地紀勝。
陳摶	宋	棲武當山九室巖，服食辟穀凡二十年。	詳見宋史。
張士遜	宋	少讀書武當山，後官位至宰相，復歸隱。	詳見宋史。
吉志通	元	博學洽聞，居武當山十年不火食，但餌黃精蒼朮。	
黃明佑	元	抗志煙霞，師事武當張眞人。	

十七、四明山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
孔祐	晉	隱四明山，太守王修虔欲引爲主簿，不爲屈。	詳見寧波府志。
徐浩	唐	隱於鄮，自稱四明山人，後出爲校書郎。	詳見鄞縣志。
許寂	五代	不干時譽，隱於四明，後出爲蜀相。	詳見五代史。
郭維	宋	於四明教授生徒，從者甚衆。	詳見鄞縣志。

陳桱	宋	晚居四明山，著「通鑑續編」二百卷。	詳見奉化縣志。

十八、王屋山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
司馬承禎	唐	玄宗詔置壇室於王屋山以居之。	詳見舊唐書，濟源縣志。
許碏	唐	學道王屋山，辟穀養氣十餘年，自稱高陽酒徒。	詳見武夷紀要。
李商隱	唐	少時學道王屋山。	
劉易	宋	隱於王屋，韓琦趙抃狄青皆厚遇之，不能使其屈志仕進。	詳見宋史。

十九、鹿門山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
龐公	漢	攜妻子登鹿門山，採藥不及。	詳見後漢書。
龐蘊	唐		

孟浩然	唐	隱鹿門，年四十始至京師，有「夜歸鹿門歌」。	詳見舊唐書，新唐書
皮日休	唐	隱鹿門，著有「鹿門隱書」。	

二十、大滌山歷代隱士表

姓名	時代	摘要	備註
許邁	晉	立精舍於山中，有終焉之志，後遠遊，莫知所終。	詳見杭州府志。
郭文	晉	伐木倚林，苫覆爲舍，獨居十餘年，王導及溫嶠欲其出皆未果。	詳見晉書，餘杭縣志
夏侯子雲	唐	于山中築藥圃種芝朮之屬，嘗掩戶經日寂坐不語。	詳見杭縣志。
王林	宋	棄家結茅大滌山修眞煉養。	詳見臨安縣志。

現在再根據上列各表作一統計，藉以見中國歷代隱士分佈之大勢：

時代＼地域	廬山
先秦	1
漢	
三國	
晉	7
南北朝	7
隋	
唐	5
五代	4
宋	4
金	1
元	
明	1
清	1
合計	31

嵩山	武夷山	天台山	青城山	衡山	華山	太白山	中條山	洞庭山	蘇門山	林慮山	終南山	羅浮山
2										2		
					1	1		1		1		
						2						
			2	2	2			1	1	1		2
3	1	3		1								
		1	1		1	1				1	1	
10		9	5	1		5	4	2			2	
1			1	4	2	1						
6	16	3	10	2	1		3		1		3	
3										2		
1	5	1			1			3	5			
		1		1	3	1	1					2
		1		2								1
26	22	19	19	13	11	11	8	7	7	7	6	5

峨嵋山	武當山	四明山	王屋山	鹿門山	大滌山	合計
	1					6
1				1		6
						2
1		1			2	22
						15
						6
1		1	3	3	1	52
		1				14
1	2	2	1		1	56
						6
						15
1	2					13
						5
5	5	5	4	4	4	218

視諸上列統計，中國隱士的地域分布以廬山最密，嵩山次之，武夷又次之，天台、青城再次之，餘則衡山、華山、太白、中條、洞庭、林慮、蘇門、終南、羅浮、峨嵋、四明、武當、王屋、鹿門、大滌諸山順次而降；廬山之所以得居首位，實因廬山之環境極適合隱士之理想，自晉湛方生以下，詩人吟咏廬山之詩章迭見，然未曾邀及歷代統治者之重視，故無離宮別館及寢陵，廬山之眞面目得以保存焉。王思任「遊廬山記」說：「星渚潯陽之間，人無幾，奔走城市不暇給，以故予山遊不見髮人，亙古無婦尼之足，亦少覩色，僧亦無處得酒肉，賦命淸兀，得遂其高，若生於富鬧之鄉，則辱淫喧褻，萬丈之尺短矣。吾所絕戀者：無山不峰，無峰不石，無石不泉也。至於彩霞幻生，

白雲面起，朝朝暮暮，其處江湖之界乎，此所謂山澤通氣者矣。」由此可知廬山不但清幽絕人，並一無物質之誘惑，是以隱士多樂居焉。廬山隱士事蹟較著的凡三十一人，而晉末及南北朝即據十四人，佔百分之四五・六六，超過了其他朝代，是因爲那時高僧慧遠組織了白蓮社，招徠無意仕進蕭然物外的士人以及學識深奧的僧侶，物以類聚是一定的道理，於是劉程之、周續之、雷次宗、宗炳、張萊民、張詮遂翕集於此了。嵩山地處大江之北，景物平凡無可觀，雄偉或者有之，要說蔚然深秀茂樹藏幽那種細緻含蓄的風味，自然遠不及廬山，且嵩山是五嶽之中的中嶽，自黃帝迄清代，歷朝帝王之巡幸及祭禱，史不絕書，帝王之寢陵則有周昭王陵、五代漢高祖睿陵、宋太祖父昭武皇帝永安陵、宋太祖永昌陵、宋太宗永熙陵、宋眞宗永定陵、宋仁宗永昭陵等等，自然風物已多少有些人爲化了，不是隱士隱居的理想處所無可懷疑，而嵩山事實上竟爲僅次於廬山之隱士集中地，實因寺廟宮觀之衆多，黃冠野客之中自不乏隱逸之士，而一般隱士又樂與方外人結交，這是第一個解釋；又因嵩山和唐的都城長安以及北宋的都城開封都離得不十分遠，對於那些身居山林之中心存魏闕之下的隱士最適合不過了，朝廷恩命一下，立可輕裝以趨，這是第二個解釋。武夷山爲閩中最負盛名之勝蹟，王守仁有詩紀之云：「肩輿飛度萬峰雲，回首滄波月下聞，海上眞爲蒼水使，山中又遇武夷君；溪流九曲粗諳路，精舍十年始及門，稍待還家慰垂白，細探更擬在春分。」讀此詩可知其吸引人之魅力，本來有一句俗話，叫做「親不親!?故鄉人；美不美!?山中水。」山中有水，等於錦上添花，而武夷山中的水又蜿蜒曲折微波蕩漾，宜乎隱士入而不返了。武夷隱士事蹟較著二十二人，

屬宋代者十六人，占百分之七二・七二七，良因宋太祖以陳橋兵變有國，武功不彰，北宋之際北方卽邊警頻起，及南渡建都臨安，山河僅賸半壁了，人物自始卽匯萃在此東南一隅，故隱武夷者獨多。至於天台山，孫綽「遊天台山賦序」中說：「……所以不列於五嶽，闕載於常典者，豈不以所立冥奧，其路幽迴，或倒景於重溟，或匿峰於千嶺，始經魑魅之塗，卒踐無人之境，舉世罕能登陟，王者莫由禋祀……」則其所以與隱士結不解緣，殆亦種因於此山之清靜深邃也。其餘青城諸山，當然也有它們的特殊之點，使隱士對於它們發生興趣，再說某一時期隱士集中得多，某一時期隱士集中得少，也不是偶然的現象，是由於時局等種種因素決定的，這是我們對於隱士的地域分佈應有的認識。

中國隱士與中國繪畫

我們知道藝術家雖然不一定是表現實體的自己，舉個例來說：畫家的作品斷不會每一幅都是自畫像，但一定是表現抽象的自己——自己對於人生和世界的一種看法、解釋以及趣味。隱士之所以爲隱士，對於人生和世界的看法、解釋以及趣味當然與一般人有所不同，則隱士的藝術作品有着特殊的情調自在意中；繪畫是中國藝術之中最普遍最有成就的一個部門，現在請從題材和風格兩方面略論中國隱士和中國繪畫的關係。

中國畫的題材大抵不外山水、人物、釋道、鬼神、宮室、舟車、走獸、魚鳥、林石與花果，釋道固然是人物的一種，但畫家在習慣上並不把他們列入人物之內。再說也許一幅畫有山水也有人物，但其間總有賓主的關係存在着，假使人物作爲山水的點綴，則山水是主人物是賓，假使山水作爲人物的襯托，則人物是主山水是賓，明白了這個道理，下面好展開討論。

中國畫的主流是什麼呢？誰也知道是山水畫罷！

中國畫的萌芽期並無山水畫，甘肅所發掘的彩陶上僅有很單純的人或犬羊馬蛇鳥之屬的圖形，而周末的銅器和漆器上也只有人物圖像以至龍蛇禽獸車馬萬物之狀，秦漢亦然，三國時繪畫的工具——絹、紙、筆——大備，繪畫乃獨立的成爲藝術的一個部門，那時候傳流下來的作品有孫吳曹不興作「玄女御授黃帝兵符圖」和高貴鄉公曹髦作「卞莊子刺虎圖」，山水畫絕未出現。晉顧愷之作

「雪霽望五老峰圖」和「雲臺山圖」才是山水畫的先河。六朝迄隋畫家之中間作山水畫的亦僅宗炳、王微、梁元帝、蕭賁、江志和展子虔幾個人。唐代先有吳道玄，張彥遠「歷代名畫記」說他「始創山水之體，自爲一家」。稍後有李思訓，夏文彥「圖繪寶鑑」說他「用金碧輝映，爲一家法，後人畫著色山水往往宗之」。至於隱士王維王墨，隱士盧鴻顧況亦皆以山水畫著稱，但這不過是說山水畫已經成立，那時中國的主流則仍爲人物畫。（這裏所謂人物畫包括釋道在內的）所以朱景玄「唐朝名畫錄序」裏面說：「夫畫者以人物居先，禽獸次之，山水次之，樓臺屋木次之」。唐代繪畫的大本營是寺院，從張彥遠「歷代名畫記」黃休復「益州名畫錄」段成式「酉陽雜俎」李冗「獨異志」和韋述「兩京新記」這幾種文獻來研究，唐代寺院的壁畫取材山水者，遠遜釋道。近人俞劍華「中國繪畫史」記唐代寺院壁畫取材釋道者凡一百七十一寺，禽、獸水族凡十二寺，人物凡七寺，山水樹石合計不過二十二寺，這兩個事實都可以說明唐代山水畫的劣勢。

宋代出了不少天才橫溢的隱士畫家，遂使山水畫放一異彩，蓋隱士隱居之所大抵重巒疊翠，蔚然深秀，山光水色淸幽宜人；隱士生活旣與山光水色結不解緣，則其趣味之濃印像之深不難想見，其作品十之八九皆爲山水畫，事實所必至，理所當然，我們試一讀笪重光的「畫筌」，中國山水畫的題材根本不出隱士的生活與環境。

樵子負薪於危峯，漁父横舟於野渡。臨津流以策蹇，憩古道以停車。宿客朝餐旅店，行人暮入關城。幅巾杖策於河梁，被褐擁鞍於棧道。賈客江頭夜泊，詩人湖畔春行。樓頭柳颭，陌

上花飛。散騎秋原，荷鋤芝嶺。高士幽居，必愛林巒之隱秀；農夫草舍，常依壠畝以棲遲。攜書水檻，須知五月江寒；重釣沙磯，想見一川風靜。寒潭晒網，曲徑攜琴，放鶴空山，牧牛盤谷。尋泉聲而踞足，戀松色以支頤，濯足清流中，行吟絕壁之下。登高而遠望，臨流以送歸。臥看滄江，醉題紅葉。松根共酒，洞口觀棋。凡丹井而逢羽客，望浮圖而知隱高僧，看凝觀雲，偶成獨立。尋幽訪友，時見兩人。

假使說五代後梁的隱士畫家荊浩及其徒關同兩個人的山水畫是愉快的引人入勝的前奏，那麼宋代隱士畫家李成和范寬的山水畫應該是雅緻無比的抑揚頓挫的大樂章。尤其李成，我們說他集山水畫之大成領山水畫之正統決不是過甚其辭。「圖繪寶鑑」評述李成如下：

李成字咸熙，唐宗室，避地營丘，遂家焉；世業儒，善文，磊落有大志，因才命不偶，放意詩酒，寓興於畫，師關同，凡煙雲變滅，水石幽閒，樹木蕭森，山川險易，莫不曲盡其妙，議者謂得山之體魄爲古今第一。

郭若虛「圖畫見聞誌」於「高尚其事以畫自娛」項下，首取李成：

李成字咸熙，其先唐宗室，避地營丘因家焉；祖父皆以儒學吏事聞於時，至成志尚沖寂，高謝榮進，博涉經史外，尤善山水寒林，神化精靈，絕人遠甚。開寶中都下王公貴戚屢馳書延請，成多不答，學不爲人，自娛而已，後遊淮陽山，以疾終乾德五年。

范寬爲僅次於李成之大家，「圖繪寶鑑」稱：

范寬，字中立，華原人，性醇厚，嗜酒落魄，有大度，人故以寬名之。畫山水始師李成，又師荆浩，山頂好作密林，水際作突大石，既乃嘆曰：「與其師人，不如師諸造化」。化捨舊習，卜居終南太華，徧觀奇勝，落筆雄偉老硬，眞得山骨，而與關李並驅方駕也。

繼李范之蹤而起之隱士山水畫家則有右北平龐崇穆、長安宋澥、信州僧德正、雍丘邢敦謹、流風所播，凡屬畫家，無論其爲隱士或非隱士，皆有意無意競爲山水畫；山水畫在技巧和數量兩方面既獲空前進步，乃取人物畫代之而爲中國畫的主流。

元代隱士之中有山水大家二人：黃大癡隱於富春山，是經史學術文章游藝的全才，繪畫成就最大，論者謂其畫「峯巒渾厚，草木華滋。」其筆勢雄偉而蒼古，自成一格，倪雲林嘗與漁父野老，泛扁舟而浪蹟五湖，三泖之間，到處作山水，名傳文苑，一時畫家無出其右。張伯雨曾謂「縱橫習氣，即黃子久未斷；幽澹兩言，則趙吳興猶遜」頗爲得體；明末清初如傅青主、八大山人皆痛國變而遁跡巖穴，寄情於畫以自遣，傅青主能極邱壑磊砢雲木深邃之致，八大山人則筆情縱恣，逸氣橫生，皆一代山水畫之宗師。我們特別舉出上列四人，因爲山水畫之所以得保持爲中國畫的主流，多歷年所而不衰，多少是受了這四個人的影響。

附帶要提到一點：就是隱士本身也往往成爲一般畫家的題材，畫家作人物畫總高興選取他們所崇拜的人物，隱士既被目爲「不事王侯，高尙其事。」不免常作畫中人了。歷代取材隱士之繪畫甚爲浩繁，茲舉最負盛名之八幅如下：

時代	作者	圖名	備註
晉代	衛協	高士圖	上爲楚狂接輿下爲伯鸞孟光
六朝	蘧僧彌	巢由洗耳圖	
五代	童氏	六隱圖	畫范蠡張志和等六人
宋代	李唐	夷齊採薇圖	
宋代	馬遠	四皓弈棋圖	
元代	趙松雪	淵明歸田圖	
明代	錢玉潭	竹林七賢圖	
清代	崔青蚓	倪迂滌桐圖	

這許多畫家之中，有的是頗具苦心的，如李唐即是。宋杞在「夷齊採薇圖題跋」說：「……且意在箴規，表夷齊不臣於周者，爲南渡降臣發也」。以失敗主義的隱士，來箴規世人，我們不能認爲滿意，消極行動雖比投降稍佳，究竟不如積極行動；不見畫家寫臥薪嘗膽的勾踐，中流擊楫的祖逖，乘長風破萬里浪的鄭成功，我們覺得是莫大的遺憾。

中國畫的風格也受到隱士很大的影響：中國畫塗抹上了一層很濃厚的隱士那種出世的色彩，不但不求形似，甚至反對形似，這很明顯的是逃避現實；中國畫的鑑賞家——批評家和收藏家——認爲淡泊、虛無、縹渺是繪畫最理想的境界，因此，全無一點人間煙火氣的作品——離現實最遠的作

品——才會被品評爲最上乘。

山水畫和隱士的關係最密切，不求形似的作風當然也表現得最露骨。但除開山水，其他樹木之類也和山水不相上下，秦祖永「繪事津梁」云：

> 須知千樹萬樹，無一筆是樹。千山萬山，無一筆是山。千筆萬筆，無一筆是筆。有處恰是無，無處恰是有。所以爲逸。學者會得此旨，自然擺落筌蹄，方窮至理。

倪雲林之「疏竹圖」題跋則更屬荒謬：

> 以中每愛余畫竹；余之竹，聊以寫胸中逸氣耳。豈復較其是與非，葉之繁與疏，枝之斜與直哉！塗抹久之，他人視以爲如麻如蘆，僕亦不能強辨爲竹，眞沒奈覽者何，但不知以中視爲何物耳。

「畫虎不成反類犬」，大家引爲笑柄，但對於「畫竹不成反類麻蘆」，則默無一言，實在是不可理解之事；中國畫家用「匠氣」兩個字抹殺了繪畫的形似藝術價值，少數講形似的畫家如高克明、裴文睍輩，竟因此受到非難，這是中國畫底一個不幸。因爲這個傾向的發展底結果，西洋畫傳入中國之初，曾被批評得一錢不值，鄒一桂「小山畫譜」說：

> 西洋人善勾股法，故其繪畫於陰陽遠近，不差錙黍。所畫人物屋樹，皆有日影，其所用顏色與筆，與中華絕異。布景由闊而狹，以三角量之，畫宮室於牆，令人幾欲走進。學者能參用一二，亦甚醒目。惟筆法全無，雖工亦匠，故不入畫品。

再說六法之首的氣韻生動，本來是一個極抽象極觀念化的術語，歷來畫家所下定義亦不能相同。荆浩的解釋是「氣者心隨筆運取象不惑，韻者隱跡立形備遺不俗」。不惑不俗的結果必然是我們在上面提到的淡泊、虛無和縹渺，——全無一點人間煙火氣。

圖畫見聞誌說：

謝赫云一曰氣韻生動、二曰骨法用筆、三曰應物像形、四曰隨類賦彩、五曰經營位置、六曰傳模移寫，精論萬古不移，然而骨法用筆以下五者可學，如其氣韻，必在生知，固不可以巧妙得，復不可以歲月到，默契神會，不知然而然也。嘗試論之：自古奇蹟多是軒冕才賢，巖穴上士，依仁游藝，探賾鉤深，高雅之情，一寄於畫，人品既已高矣，氣韻不得不高，氣韻既已高矣，生動不得不至……

這裏特別提出巖穴上士，則氣韻生動和隱士之密切關係可想見，至於「高雅之情，一寄於畫」，等於是說明只有為藝術而藝術的繪畫可以達到氣韻生動的境界，含有功利意味的繪畫，則缺少可能。

董其昌對於荆浩所說「韻者隱跡立形備遺不俗」復解釋為「胸中脫去塵濁」即是不俗，這「胸中脫去塵濁」一定不是指不道德或卑鄙的觀念，而是指胸中不存在現實世界，乃至耳不聽現實世界的聲音，目不睹現實世界的現象，假使不是如此，感情比一般人豐富的畫家，斷不會有閒情逸致專寫山林平遠之趣，他們一定會訴說對於這人間世的愛和憎——歌頌光明的、美麗的、強壯的，咒詛黑

暗的、醜惡的、病態的，這樣一來，在謝赫、荆浩乃至董其昌輩的心目中，當然是俗不可耐了。

我們當然不能一筆抹煞中國繪畫的優秀傳統，但中國繪畫內容的成就，遠不及技巧上的成就，也是事實，因此除了供給達官貴人作清玩、大公館作陳設、古董商人作商品、求榮進者作禮物以外，中國繪畫絲毫沒有完成它的社會任務，老莊和釋道的出世思想，固然有以致之，隱士和隱士的崇拜者，更不能辭其咎。

爲藝術而藝術和爲人生而藝術兩種主張，自古以來就爭端屢見，平心而論：藝術家躲在藝術之宮，象牙之塔裏，不去表現人生，改造人生，改造社會，而單純地僅把藝術看作一種個人的消遣，未免太冷酷而不嚴肅；現代的中國新繪畫已經在建立了，這是值得欣慰的，讓那種「全無一點人間煙火氣」的繪畫，隨着隱士的幻滅而變成爲陳蹟罷！

中國隱士與中國詩歌

中國殷周之際的詩歌，如三百篇之屬，差不多都是抒情的，而殷周之際的隱士詩歌，也是抒情的，不過在抒情之中，又以感時爲主罷了。魏晉之際的詩歌是由抒情走向寫景的，但一般的詩如曹子建等愛寫城市，而隱士詩人則愛寫山林與田園。隱士既被社會視爲至人，一切的一切自然有人來模倣，寫山林與田園詩既蔚成風氣，遂佔有了魏晉以後的中國詩壇底整個領域。

隱士的「士」，有着智識份子的含義，而文學在魏晉以前直至清季，又意味着一切智識的綜合底象徵，因此中國古代隱士如伯夷叔齊都能文，都是詩人、文學家。近人姜亮夫在「中國文士階級的類型」一文中說：「在漢代以前的隱士，是不以文學家爲號的。以文學爲隱士的是起於魏晉以後，何以呢？因魏晉人喜歡清談，而談的事實，正適合於文學的訓練與涵養。因此，自魏晉以來的隱士都是文學家」。他的前提、推理和論斷都是錯誤的：說漢代以前的隱士不以文學家爲號固然說得通，但不僅是隱士如此，一般人——除孔子曾提出的子游子夏以外——也絕少以文學家爲號的。再說清談：何晏、王弼之流，是清談的典型人物，又何嘗是隱士。其實漢代以前的隱士希望社會能遺忘他們，有所創作自必藏之名山，所以我們僅發現伯夷、叔齊等有數量極少的抒發胸中不平的詩歌。漢代以後，隱士起了質的變化，企圖利用羣衆崇拜他們的心理，以求富貴利達，希望社會抬舉他們，對他們發生興趣，所以要儘量表現自己，作品就流傳日廣了。

中國主要的抒情的隱士詩人有殷末周初的伯夷、叔齊，周末的楚狂接輿，漢梁鴻等：、

伯夷叔齊採薇於首陽山，有「採薇歌」：

登彼西山兮，採其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農虞夏忽焉沒兮，我安適歸矣。吁嗟徂兮，命之衰矣。

這是最早的抒情的隱士的詩歌，訴說他們對周室的怨憤，頗具文學價值，世以之與箕子的「麥秀歌」並論，澤田總清中國韻文史稱：「兩首詩都能表現出殷人的意氣，使殷末的遺韻傳於後世。」

楚狂接輿當孔子行將適楚，歌而諷諭其不能隱：

鳳兮，鳳兮，何德之衰。往者不可諫，來者猶可追。已而，已而，今之從政殆而。

「中國韻文史」稱其「表現出楚狂生的一種飄飄然超越世間的神情。」

梁鴻字伯鸞，扶風平陵人，與妻孟光共隱霸陵山中，以耕織自給，東出關過京師，作「五噫之歌」：

陟彼北芒兮！噫。顧覽帝京兮！噫。宮室崔嵬兮！噫。人之劬勞兮！噫。遼遼未央兮！噫。

這是他譏刺肅宗的，此外他的「適吳詩」，也大半是牢騷，「思友詩」是懷念良友高恢而作，他欽羨不事王侯的高士，曾爲四皓以下二十四作頌，可惜已經散失。

晉阮籍是魏丞相阮瑀之子，字嗣宗，性疏懶狂放，好酒，是正始間最負盛名的一個詩人，他的

思想可見於詠懷詩中，詠懷詩凡八十二首，今錄其一：

嘉樹下成蹊，東園桃與李。秋風吹飛藿，零落從此始。繁華有憔悴，堂上生荊杞。驅馬舍之去，去上西山趾。一身不自保，何況戀妻子，凝霜被野草，歲暮亦云已。

他親眼看到司馬氏之受魏禪，所以不禁要慨嘆「繁華有憔悴，堂上生荊杞」了。消極思想發展到終極，必然地產生了「千秋萬歲後，榮名安所之」、「布衣可終身，寵祿豈足賴」的詩篇，本來，出仕的人，眞心要造福國家人民的原不過少數，大部份是愛榮名和寵祿。阮籍對兩者都少興趣，當然情願以布衣終其身了。鍾嶸評其詩云：「其原出於小雅，無雕蟲之功，而詠懷之作，可以陶性靈；發幽思。言在耳目之內；情寄八荒之表，洋洋乎會乎風雅，使人忘其鄙近，自致遠大，頗多慷慨之詞。厥旨淵放，歸趣難求。」與阮籍同爲竹林七賢的嵇康，思想與籍略同，詩才則稍遜。

晉之末葉由於農業工商業之日益發達，政治機構之日益龐大，發生了人口集中都市的現象，隱士才感覺到江上風清與山間明月那種恬靜的環境，是如何地値得留戀，於是情不自禁地在抒情的詩歌中，加進了很多描寫自然風物的成份。那時代的代表人物是陶潛，他是潯陽柴桑人，初因迫於衣食，於義熙元年出爲彭澤令，未幾，復因不願束帶折腰以迎督郵，乃挂冠歸田。「歸田園居」第一首是以平淡見勝的詩篇：

少無適俗韻，性本愛丘山，誤落塵網中，一去三十年，羈鳥戀舊林，池魚思故淵，開荒南野際，守拙歸田園。方宅十餘畝，草屋八九間，榆柳蔭後簷，桃李羅堂前。曖曖遠人村，依依墟里煙。

狗吠深巷中，雞鳴桑樹巔。戶庭無雜塵，虛室有餘閒。久在樊籠裏，復得返自然。

我們讀到這詩，彷彿看到了一個雞犬相聞，有着讀書人隱居的村落，這一種寫景的傾向和手法，在陶潛以前是很少發現的。「誤落塵網中，一去三十年。」是最真切的隱士的口吻，他對於丘山愛戀之熱，對於世俗厭棄之深，於此表現無遺了。陶潛五十六歲時晉室傾覆，緬懷故國，終老丘山之志彌堅，「停雲」「詠三良」「詠二疏」「詠荊軻」「詠史述」諸詩，均足以見志。隱士往往是內心充滿着矛盾的，他亦未能例外，不合理的典章制度，卑污的權貴，喧囂的市塵，構成了他對世俗的離心力，愛國愛民的天性，則是他對世俗的向心力，一讀「雜詩」第二首，又可見其未嘗忘情於濟世：

白日淪西阿，素月出東嶺。遙遙萬里輝，蕩蕩空中景。風來入房戶，夜中枕席冷。氣變悟時易，不眠知夕永。欲言予無和，揮杯對孤影。日月擲人去，有志不得騁。念此懷悲悽，終曉不能靜。

鍾嶸「詩品」評云：「陶潛詩原出於應璩，又協左思風力。文體省靜，殆無長語，篤意真古，辭興婉愜，每觀其文，想其人德，世嘆其質直。至如歡言酌春酒，日暮天無雲，風華淸靡，豈直爲田家語耶。古今隱逸詩人之宗也。」這所謂「隱逸詩人之宗」，祇少有兩種含義：一是說隱逸詩人之中，陶潛最有成就，一是說陶潛以後的隱逸詩人，咸以陶詩爲其寫作之藍本。

唐代詩歌達到空前發達的程度，其題材則不外邊塞、戰爭、宮闈及山林等，山林詩更在量方面佔絕對多數，這可以說完全是受了隱士的影響，胡適在「白話文學史」中證明了這一點：他認爲唐

時尊重隱士，善於取巧的人便不再辛辛苦苦去考科第，而買山築居隱居起來，名氣一大，自然有州郡的推薦，朝廷的徵辟，在這種客觀環境之下，必然地產生了隱逸的文學，來歌頌山水田園的清幽，鼓吹陶潛式的人生觀。蘇雪林在「唐詩概論」中說得更明白：「隱逸既成爲社會的風氣，那不想做官成功成名的，也都以隱居爲時髦了。八世紀以後的文士詩人，大都在山中隱居一度或數度……他們既多與自然接觸，對自然更易欣賞和了解。建安以來的宮庭都市文學，到了這時變爲山林田園文學，其關鍵在此。」

唐代隱逸詩人，初有王績、寒山子等，名家則首推孟浩然，他是襄陽人，一個陶詩的崇拜者和模擬者，隱居在鹿門山中，年四十始至京師，應進士試既不第，又以「不才明主棄，多病故人疎」兩句失歡於玄宗，一生遂坎坷不堪了。他的詩一如他的人格和行徑，淡泊而清遠。「宿來公石房期丁大不至」是隱居生活的實錄，並且很能表現出特有的風格：

夕陽度西嶺，羣壑倏已暝。松月生夜涼，風泉滿清聽，樵人歸欲盡，煙鳥棲初定。之子期宿來，孤琴候蘿徑。

我們一讀李白的「贈孟浩然」，不難對他有更深切的認識：

吾愛孟夫子，風流天下聞。紅顏棄軒冕，白首臥松雲。醉月頻中聖，迷花不事君。高山安可仰，徒此揖清芬。

儲光義，兗州人，中年後方出仕，初嘗親自耕作，所以吟咏田園能有獨到處，他從樸實着手，

竭力學習陶潛，其「田家雜興」，酷似「歸田園居」之風味：

種桑百餘樹，種麥三十畝，衣食既有餘，時時會親友；夏來菰米飯，秋至菊花酒，孺人喜逢迎，稚子解趨走。日暮閑園裏，團團蔭榆柳，酩酊乘夜歸，涼風吹戶牖，清淺望河漢，低昂看北斗。數甕猶未開，明朝能飲否？

其七絕如「送孫山人」等亦皆樸素可愛。

孟儲而外之隱逸詩人如吳筠隱於嵩山及剡中，孔巢義隱於徂徠山，顧況隱於茅山，孟郊隱於嵩山，盧仝隱於少室山，李商隱隱於王屋山，皮日休隱於鹿門山，陸龜蒙隱於松江甫里，張祜隱於丹陽曲阿，均有作品爲世所傳誦。卽以浪漫主義詩人見稱的李白，猶曾數度隱居，初從東嚴子隱於岷山之陽，後與孔巢義等隱於徂徠山，天寶初，與吳筠共隱於剡中，天寶十四年，復入隱廬山，他的「山中答俗人」「山中與幽人對酌」「送裴政韓準孔巢父還山」諸詩，當爲隱居期間作品。王維雖歷太樂丞、右拾遺，但晚年得輞川之藍田別墅，遂與世絕，五古如「渭川田家」，頗得陶潛之神髓。

宋之隱逸詩人初有林逋，繼西崑體諸子之後獨步詩壇。逋爲杭州錢塘人，初遊江淮間，終身不娶，相與者亦僅王禹偁、潘閬、梅堯臣而已，則又較陶潛更爲孤僻寡合，詩作幾全部爲吟咏山水或田園景物者，今舉其「湖上隱居」，籍見風格之一般：

湖水入籬山遶舍，隱居應與世相違；閉門自掩蒼苔色，來客時驚白鳥飛。賣藥比嘗嫌有價，灌園終亦愛無機，如何天竺林間路，猶到秋深夢翠微。

又「山園小梅」，歐陽修、蘇東坡均目爲古今咏梅絕唱：

衆芳搖落獨暄妍，占盡風情向小園。疎影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏。霜禽欲下先偷眼，粉蝶如知合斷魂。幸有微吟可相狎，不須檀板共金樽。

與林逋同時之魏野，陝州人，極幽默。隱居不仕，怡然自得，才氣似稍遜，詩名則遠播北至契丹，有「草堂集」十卷。

宋之末葉，詩壇巨子，幾全爲隱士，此一時期之詩歌較過去之隱逸詩歌不無變質，因身經國變，較有熱情者悲不自勝，不復有專寫山月林風之心緒也。陳延傑「宋詩之派別」中云：「及端宗播遷，宋室淪亡，一二英特之士，感宗社邱墟，往往發爲淒厲之調，以寫其悲憤，使人讀之，輒唏噓感慨不自已。此又爲亡國之音哀以思矣。」亦即此謂。

謝翺，號晞髮，長溪人，嘗於文天祥幕中參贊戎機，宋亡遂不復出，他的詩遠宗屈原、宋玉，近法孟郊、賈島，憂憤傷感之情充溢其間，「重過」即使人興故國之思：

隔江風雨動諸陵，無主園池草自春，聞說就中誰最泣，女冠猶有舊宮人。

林景熙與謝翺風格互異，「宋詩鈔」云：「大概悽愴故舊之作，與謝翺相表裏。翺詩奇崛，熙詩幽婉。」今舉其「寄周計院」：

海桑變紛紛，秀色見孤嶼。山林華髮尊，黨逐深衣古。獨餘鈞天夢，儵然在巖戶。翳翳桂魄灰，沉沉槐夢雨。江濤豈不 ，修鱗掛網罟。不知義井船，秋風繫何許。

他如爲黃冠而遊於匡廬彭蠡間之汪元量，退居吳溪立月泉吟社之吳渭，絕食於武夷山之謝枋得以及許月卿、俞德鄰、鄭思肖、龔山民，皆以隱逸詩人見稱。

元之隱逸詩人僅倪瓚，瓚爲元山水畫四大家之一，詩畫相扶，其名益彰。所居有閣曰淸閟，故有「淸閟閣集」傳世焉，其詩素樸而平淡，如「己卯正月十八日與申屠彥德遊虎丘得客字」：

余適偶入城，本是山中客，舟經二千宅，弔古覽陳迹。松陰始亭午，嵐氣忽斂夕，欲去仍徘徊，題詩滿苔石。

明之隱逸詩人有劉績，字孟熙，山陰人，不仕，著「嵩陽集。」孫一元則不詳里居，或云爲安化王之宗人，足跡遍齊魯江淮吳越，後隱杭州南屏山，詩宗黃庭堅，氣魄絕壯。明之末葉，無錫高攀龍，家居三十年，講學東林書院，崑山歸子慕亦以講學鄉里以終身，二人皆法陶潛，前者四言詩有魏晉遺音，今舉其「水居」：

薄暮登樓，四望遠矚。時雨既降，農人乍休；乳燕來止，鯈魚出遊；萬族有樂，吾亦何憂。

後者「對客」靜寂寡趣，酷似佛家語：

默然對客坐，竟坐無一語，亦欲通殷勤，尋思了無取，好言不關情，諒非君所與，毋壞兩相忘，何害我與汝。

淸之隱逸詩人，類皆明之遺民，有查伊璜、呂晚村、歸恒軒（普明頭陀）、呂半隱、范仲闇、羅飯牛、戴務旃、屈大均（今種），以屈大均最負盛名。

如上所述中國隱士與中國詩歌的關係不可謂不密，中國隱士底大部份是冷酷而無情的人物，並且於變態心理而自視超凡不羣，結果有意無意地逃避現實，所以他們自始至終沒有寫出過一篇像「石壕吏」「新豐折臂翁」和「宿紫閣北山村」那樣具有社會意義的作品。他們吟咏田園的作品觀點既不正確，觀察也欠深切，陶淵明、儲光羲雖以田園詩見長，但和聶夷中的「鋤禾日當午，汗滴禾下土，誰知盤中餐，粒粒皆辛苦」。比較起來，只不過僅有修辭學上的價值能了。宋末元初及明末清初的隱逸詩人雖寫了不少愴懷故國的詩，但總嫌流露着過多的絕望而消極的氣息，遠不如陸放翁的詩那樣沉痛而悲壯，因之令人唏噓感慨則有餘，激發愛國思想民族意識則不足。中國隱逸詩人的傳統作風是使中國詩歌和現實脫離開來，而走上爲詩歌而詩歌的歧路上去，使這個惡劣的傾向受到約束的是杜甫、白居易、陸游那一批思想正確生活豐富的大詩人。自唐經五代、宋、元、明以至清末，中國詩歌由於桎梏的形式和貧乏的內容，使它的前途趨向沒落。五四前後新詩之所以出現，一方面固然是對舊詩的形式予以否定，一方面更意味着山林氣息過濃的舊詩，已不能適合這個嶄新的時代和進步的社會底需要。

中國學者怎樣批判中國隱士

中國學者對於隱士——這裏指一般的隱士，而非某一特定之個人——的讚美詩式的批判本不勝縷述，現在僅選錄其中比較正確的一部份，也可以說是比較採　否定態度的一部份：

「論語」：

長沮桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉，長沮曰：「夫執輿者爲誰？」子路曰：「爲孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣！」問於桀溺，桀溺曰：「子爲誰？」曰：「爲仲由。」曰「是魯孔丘之徒歟？」對曰：「然。」曰滔滔者天下皆是也，而誰以易之且而與其從辟人之士也。豈若從辟世之士哉？耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒而誰與，天下有道，丘不與易也。」

孔子認爲因天下無道而絕人逃世，與鳥獸同羣，絕對不是辦法，而使無道蛻變成有道，才是最迫切的任務。

北齊劉晝「惜時論」：

……鬱聲於窮岫之陰，無聞於修明之世……生爲無聞之人，沒成一棺之土，亦何異草木之自生自死者哉……

劉晝視乎「人之短生，猶如石火，炯然以過」，深感隱居爲悖理，而在此短促之人生歷程中，

須爲人羣社會立德、立功、立言，揚名於世，方爲無憾。他的理論基礎建築在惜時間和愛榮譽上面。惜時間固無可非議，愛榮譽亦人之常情，正如羅家倫先生在「新人生觀」一書中所說：「人生是需要有榮譽的，不榮譽的人生，是黑漆漆的，無聲無臭的。有榮譽的人生，是高貴向上的；無榮譽的人生，是卑污低下的。禽獸才祇要生存，不要榮譽，也無榮譽的觀念。人應該是理智感情和品格發展到最高程度的動物；人不祇要生存，而且要榮譽。」

清沙張白「市聲說」：

鳥之聲聚於林，獸之聲聚於山，人之聲聚於市，是聲也蓋無在無之，而當其所聚，則尤爲龐雜沸騰，令聽者難以爲聽焉，今人入山林者，聞鳥獸之聲以爲是天籟適然，鳴其自得之致而已，由市聲推之，鳥知彼羽毛之族，非多求多冀嘵嘵焉衒其所有，急其所無，以求濟夫旦夕之欲者乎！……苟謂鳥之呼於林，獸之呼於山者，皆怡然自得，一無所求，而人者獨否，是人之恩勤羣類，予以自然之樂，反豐於物而靳於人，此亦理之不可信者也。……若曰厭苦人聲而欲逃之山林，聽夫無所求而自然之鳴焉，是與鳥獸同羣而薄斯人之謂也。」

沙張白認爲山林與市朝之間並無優劣可分，而市朝的噪聲與山林的鳥獸之聲意義亦略同。他之論證鳥獸之聲並非天籟適然，而爲欲望之冀求，是非常合乎科學，並且合乎邏輯的。固然在我們看來，即使山林是盡善盡美的，隱士也沒有理由蟄居其中而不問世事。他的理論的缺陷是忽略了美的主觀性；美有主觀性是眞實不過的，往往某一事物甲認爲醜惡不堪，乙認爲美好無比，中國俗語云

「情人眼內出西施」，正這個意思，隱士近山林而遠市朝，是因爲鳥獸之聲在他感覺上的反應是愉快，至於鳥獸之聲在本質上是否比市聲美，他們根本沒有考慮的必要。

清劉鐵雲「老殘遊記」：

「至於出來的原故，並不是肥遯鳴高的意思，因爲深知自己才疏學淺，不稱揄揚。至『高尚』二字，兄弟不但不敢當，且亦不屑爲。天地生才有數，若下愚蠢的人，高尚點也好借此藏拙，若眞有點濟世之才，竟自遯世，豈不辜負天地生才之心嗎？」

這是老殘（即劉鐵雲）背着莊宮保，從濟南府溜到曹州，碰到老朋友申東造所說的話。劉鐵雲一刀截破了隱士的「高尚」的紙老虎，眞是再痛快不過了。他的人生哲學頗爲積極而進步，並且也是主張人生以服務爲目的的。後三十年，集中國思想大成的　孫逸仙先生在「民權主義」中更具體地說明了這一點：「人人應該以服務爲目的，不當以奪取爲目的。聰明才力愈大的人，當盡其能力而服千萬人之務，造千萬人之福，聰明才力略小的人，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福，所謂巧者拙之奴，就是這個道理。」

章嶔「中華通史」釋民篇：

「漢世人主，非無重士者，顧行之無效，而士貴王不貴之論無自而萌；士之貴賤隆替，遂視夫施治者待遇之如何，而爲士者，即不能自伸其勢力。彼矯激者，或因是而擇一途以自處，相約不爲世用，而世主或反高其矯激，不惜率以尊重之名，東漢之逸民，兩晉之隱逸，南北朝之逸士處士，

其人固皆與一代之儒林文學齊聲，其名隱而不隱，其事逸而不逸，於是歷史上遂多一閒人之位置。中世以降，沿而勿易，斯冒其名譽者日衆……

章嶔看出隱士之中有虛僞的，這是高明之處，不過他詞意之間對隱士所表示的不滿之處是非常晦澀的，中國歷史上之所以有隱士出現——人未能盡其才，誰應負其咎？是執政當局？是士人本身？他企圖解答這一個問題，結果沒有成功。

朱光潛「談修養」：

道家隱士思想起源於周秦社會混亂的時代，是老於世故者逃避世故的一套想法。他們眼見許多建設作爲徒滋紛擾，遂懷疑到社會與文化，主張歸眞返樸，人各獨善其身……這種心理分析起來，很有些近代心理學家所說的「卑鄙意識」在內。人人都想抬高自己的身份，覺得社會卑鄙，不屑爲伍，所以跳出來站在一邊，表示自己不與人同。

道家思想與隱士思想有相同處亦有相異處，未可混爲一談，起源於周秦社會混亂的時代更屬武斷，壤父之「擊壤歌」等，已不無隱士思想之線索可尋，至周秦則更爲具體化而已。他對於隱士本身的心理分析尙稱精到扼要，是比較可取的。

「人生最大難關——錢與死」：

處在國家危急的時候，巢父許由隱士的人生觀，我們是不贊同的，然而他們能夠擺脫物質的欲望，至少比較投機牟利陰險奸詐的人，高尙得多。至於抱入世思想的聖賢豪傑，看輕物質上的一切

，精神達到一種超脫的境界，那更是我們馨香禱祝的人。

這是陳銓主編的「民族文學」創刊號裏一篇短論底一節，原作者未具名。這種論調，嚴格說來，仍舊是不健全的：我們認爲無論國家承平或國家危急的時候，隱士和隱士的人生觀都要不得，假使每一個國民都是獨善其身的許由巢父，國家安得不危急！？隱士和投機牟利陰險奸詐的人雖然在思想和行爲上的表現各有不同，對於國家有害無利這一點則並沒有兩樣，抱入世思想的聖賢豪傑固值得馨香禱祝，又何必要求其看輕物質上的一切，隱士能夠擺脫物質的欲望又有什麼足取？盲目地鄙視物質是錯誤的，人類物質的慾望是由生理條件決定的，人類要保存個體，必須要滿足衣、食、住、行的慾望；人類要保存種族，必須要滿足性慾和生殖慾。因此，物質的慾望無可非議，奢侈和淫蕩之所以不道德，是因爲衣、食、住、行的慾望和性慾生殖慾底過度的滿足。隱士擺脫物質的慾望，在我們看來是所謂「賊天之性」，既不高尙，也不道德。

以上各種理論，因爲出發點各不相同，而且都是片段的零星的，所以也無法詳細比較其優劣。一般說來。理想的人生應該樂觀、前進、仁愛、謙和、堅忍、強壯、勤勉、敏捷、精細，而隱士剛巧完全相反地是悲觀、保守、冷酷、倨傲、浮躁、衰弱、懶惰、滯鈍、疏忽，隱士既然不是理想的人生，我們當然沒有理由逃避現實而去做隱士，更沒有理由贊成別人家這樣去做。我們要大聲疾呼：

勇敢地生活，不做隱士。